DE GRUYTER

Kata Moser, Serena Tolino (Hrsg.)

WISSENSKULTUREN MUSLIMISCHER GESELLSCHAFTEN

PHILOSOPHISCHE UND ISLAMWISSENSCHAFTLICHE ZUGÄNGE

FESTSCHRIFT FÜR ANKE VON KÜGELGEN





Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften.
Philosophische und islamwissenschaftliche Zugänge

Worlds of Islam – Welten des Islams – Mondes de l'Islam

Im Auftrag der Schweizerischen Asiengesellschaft –
On behalf of the Swiss Asia Society –
Au nom de la Société Suisse-Asie

Band 14

Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften

Philosophische und islamwissenschaftliche Zugänge

Festschrift für Anke von Kügelgen

Herausgegeben von
Kata Moser und Serena Tolino

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-076743-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-076750-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-076753-7
ISSN 1661-6278
DOI https://doi.org/10.1515/9783110767506



Library of Congress Control Number: 2022948886

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Einbandabbildung: Tanja Al Kayyali, “Woman with spinning head and fishes in the sky” aus der Sammlung Shantath / شنططة.
Satz: bsix information exchange GmbH, Braunschweig
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Gesellschaftliche Praxis und kulturelles Wissen

Neubewertung historischer Ereignisse und Quellen

Kata Moser und Serena Tolino

Wissenskulturen

Perspektiven der Forschung zu islamisch geprägten Gesellschaften

Anke von Kügelgen, bis 2021 Professorin für Islamwissenschaft am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern, setzt mit ihrer innovativen wissenschaftlichen Arbeit in den Bereichen Philosophie im Nahen Osten in der Moderne sowie Zentralasienstudien, ihrem persönlichen Engagement im Umgang mit Kolleg:innen und Studierenden und nicht zuletzt mit ihrem unverkennbaren Humor starke Akzente in der deutschsprachigen akademischen Landschaft und weit darüber hinaus. Diese Festschrift ist unser persönliches und wissenschaftliches Geschenk an sie zum Anlass ihrer Emeritierung im Juli 2021. Die Autor:innen stammen aus dem akademischen Umfeld der Jubilarin und sind mit ihr über bestimmte Stationen ihres Werdeganges verbunden, der in groben Zügen von der Dissertation im Juli 1992 an der Freien Universität Berlin, über die Habilitation im Januar 2000 an der Ruhr-Universität Bochum bis hin zur Professur in Bern und der anschliessenden ‚freien' wissenschaftlichen Betätigung reicht.[1] Unter ihnen sind Kolleg:innen und Kooperationspartner:innen Anke von Kügelgens sowie Forschende, die unter ihrer Betreuung promoviert wurden, sich habilitiert haben oder noch dabei sind. Es sind sowohl Nachwuchs- als auch etablierte Wissenschaftler:innen, aus der schweizerischen universitären Landschaft sowie aus Deutschland, Österreich, den Niederlanden und Norwegen, aber auch aus dem Libanon, der Türkei und Usbekistan – dies gibt einen kleinen Eindruck über Anke von Kügelgens weitreichendes wissenschaftliches Netzwerk, das natürlich weit über die hier versammelten Autor:innen hinausgeht.[2]

Der vorliegende Sammelband ist hinsichtlich des Inhalts auf die Forschungspersönlichkeit der Jubilarin Anke von Kügelgen als Philosophiehistorikerin und Islamwissenschaftlerin ausgerichtet. Anke von Kügelgen hat sich in ihrer Dissertation mit den modernen und zeitgenössischen arabischen Rezipien-

---

1 Siehe den akademischen Werdegang Anke von Kügelgens weiter unten in dieser Festschrift.

2 Die Herausgeberinnen konnten nicht alle Kolleg:innen Anke von Kügelgens rechtzeitig erreichen, so dass in dieser Festschrift zwangsläufig nur eine Auswahl ihres Netzwerkes als Autor:innen anwesend ist. Insbesondere konnte der Kontakt zu Bahargül Hamut aus Xinjiang trotz mehrerer Versuche nicht hergestellt werden; sie hat 2009 bei Anke von Kügelgen promoviert und ist anschliessend an die Xinjiang University in Urumqi, China zurückgekehrt.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-001

ten von Ibn Rušd[3] beschäftigt und ihre Habilitationsschrift zur Geschichte Zentralasiens, genauer, über die Legitimationsstrategien der Mangitendynastie verfasst.[4] Nach beiden Qualifikationsschriften blieb Anke von Kügelgen den Themenfeldern arabische Philosophie in klassischer, moderner und zeitgenössischer Epoche sowie Zentralasien weiter verbunden und publizierte zahlreiche einschlägige Artikel und Bücher. Darunter finden sich Texte zur religiösen Ethik und Bildung Zentralasiens, zur islamischen Mystik, Historiographie sowie zum Verhältnis zwischen Wissenschaft, Religion und Philosophie. Ausserdem hat sie Beiträge zu geistesgeschichtlichen Grössen wie z. B. Ibn Taymiyya und Muḥammad ʿAbduh publiziert und dabei ein starkes Interesse auch für Ego-Dokumente gezeigt, in der Lehre sowie in der Forschung. Während der letzten 15 Jahre widmete sie sich insbesondere der *Philosophie in der islamischen Welt* im *19. und 20. Jahrhundert*; im September 2021 wurden die in dieser Form bisher einmaligen Arbeiten in der Reihe *Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Schwabe) in zwei Teilbänden (4/1 und 4/2) und auf insgesamt über 1400 Seiten publiziert.[5] Anke von Kügelgens philologische Kompetenzen, die verschiedene Sprachen umfassen, inklusive Arabisch, Türkisch, Persisch, Usbekisch und Russisch, zeigen sich im Rahmen ihrer Publikationen, in denen sie zahlreiche Quellen aus verschiedenen Kontexten miteinbezieht, was auch ein Merkmal dieses Sammelbandes ist.

Der Begriff Wissenskulturen

Als Herausgeberinnen dieses Bandes haben wir lange überlegt, wie man die Schwerpunkte Anke von Kügelgens am besten unter einen Begriff bringen könnte, der auch als Grundlage der Beiträge, die in diesem Band zu lesen sind, gilt. Der Begriff Wissenskulturen hat uns letztendlich überzeugt: In der Tat trägt die vorliegende Festschrift dem übergeordneten Erkenntnisinteresse der Jubilarin an „Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften“ Rechnung. Wissenskulturen bezeichnen die verschiedenen Wissens- und Glaubensinhalte, ihre Geltungsmacht sowie die Prozesse zu deren Aneignung. Der Begriff der Wissenskultur ist dabei nicht neu: Nietzsche benutzte ihn bereits 1872 in seinem Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, allerdings nicht in einer systematischen Weise und zudem in einem eher negativen Sinn: er meinte damit

3 von Kügelgen 1994.
4 von Kügelgen 2002.
5 von Kügelgen 2021a.

die bildungsbürgerliche Vorstellung, das Ziel jeglichen Strebens müsse der, nach dem Vorbild Sokrates', theoretisch gebildete Mensch sein. Er hält diese Vorstellung nicht nur für falsch, sondern zu allem Übel für weit verbreitet.[6] Erst ca. ab den 1920er Jahren wurde der Begriff zunächst in der Wissens- und Wissenschaftssoziologie geläufig und wurde dann, ab den 1930er Jahren, als Beschreibungsmodell für pluralistische Wissenskulturen, die naturwissenschaftliches Wissen mit einschlossen, fruchtbar gemacht.[7] Ab den 1960er Jahren kamen kulturhistorische und kultursoziologische Perspektiven hinzu, die wiederum den Eingang des Begriffs in die Epistemologie prägten.[8] Durchschlagend etabliert hat sich der Begriff nach 1999 mit der Gründung eines Sonderforschungsbereiches an der Goethe-Universität Frankfurt zum Thema *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel* und zahlreichen Publikationen zum Begriff der Wissenskulturen. Wissenskulturen werden nun definiert als „diejenigen Praktiken, Mechanismen und Prinzipien, die, gebunden durch Verwandtschaft, Notwendigkeit und historische Koinzidenz, in einem Wissensgebiet bestimmen, *wie wir wissen, was wir wissen,*" so die Soziologin und Wissenschaftstheoretikerin Karin Knorr Cetina.[9] Ihr wird die Erkenntnis zugeschrieben, dass auch die Naturwissenschaften als Wissenskulturen verstanden werden sollten, und dass auch dort „kulturelle" Strategien und Prinzipien der Erzeugung und Validierung von Wissen eine grössere Rolle spielen als bisher angenommen. Somit hat sie die Aussergewöhnlichkeit der naturwissenschaftlichen Wissenskulturen in Frage gestellt und dazu beigetragen, dass sich der Begriff tatsächlich durchsetzen konnte.[10]

Aus philosophischer Perspektive hat sich Hans Jörg Sandkühler mit dem Begriff und dem dazugehörigen Phänomen befasst. Wissenskulturen sind nach ihm „unterscheidbare, systemisch verfasste, holistisch (ganzheitlich) zu rekonstruierende Ensembles epistemologischer und praktischer Kontexte, die bei der Entscheidung und der Dynamik von Wissen wirksam sind und Geltungsansprüche und Standards der Rechtfertigung von Wissen bestimmen."[11] Ein zentrales Merkmal des Begriffs ist für ihn dabei der grammatikalische Plural, der auf die Heterogenität einer jeglichen Wissenskultur und auf die Vielzahl nebeneinander existierender „epistemische[r] und praktische[r] Weltorientierungen" so-

6 Nietzsche erwähnt „die von einer derartigen Kultur bis in die niedrigsten Schichten hinein durchsäuerte Gesellschaft." Nietzsche 1969, 1: 100.

7 Zittel 2014: 95–96.

8 Sandkühler 2009: 69–70.

9 Knorr Cetina 2002: 11. Die Hervorhebung folgt dem Original.

10 Zittel 2014: 93–94.

11 Sandkühler 2009: 76.

wohl in transkultureller als auch interdisziplinärer Hinsicht verweist.[12] Wissenskulturen existieren nur in Ausnahmefällen im Singular, in der Regel stehen sie aber in variablen Verhältnissen zu anderen Wissenskulturen und bilden selbst auch „Netzwerke[...] und Übergangsräume[...]", in denen „epistemische Subjekte handeln."[13] Sandkühler selbst hat diese Netzwerke und Übergangsräume primär innerhalb der ‚westlichen' Wissenskulturen und deren epistemologischer Binnendifferenzierungen untersucht. Seine wissenskulturelle Erweiterung gängiger Vorstellungen von dem der Wahrheit verpflichteten Wissen und der die Wahrhaftigkeit anstrebenden Repräsentation ist aber auch in transkulturellen Zusammenhängen fruchtbar. Seine neue, erweiterte These über Wissen lautet: „Wissen ist *in wissenskulturellen Kontexten* gerechtfertigte wahre Überzeugung."[14] Seine revidierte Fassung der These über Repräsentation lautet: „Die (Re-)Präsentationsrelation ist mehrstellig: *b [repräsentiert] a* unter den wissenskulturellen Bedingungen *c, d, e* als a^c oder als a^d oder als a^e."[15] Es wird deutlich, dass dem wissenskulturellen Kontext für ein angemessenes Verständnis von Wissen und Repräsentation ein entscheidende Rolle zukommt.

Islamische und islamisch geprägte Wissenskulturen

Im Hinblick auf die in diesem Sammelband thematisierten Gegenstände drängt sich der Begriff der islamischen Wissenskulturen auf, also der direkt oder indirekt durch den Islam geprägten wissenschaftlichen und alltäglichen Arten des Wissens.[16] Diese wiederum beinhalten etwa die Wissenskulturen der traditionellen und zeitgenössischen Studien zu Koran und Hadith, Theologie (*kalām*) und Jurisprudenz (*fiqh*), der Mystik, der aus islamischen Quellen hergeleiteten politischen und sozialen Vorstellungen und Praktiken, sowie der sich mit dem Islam identifizierenden (religiösen) Bewegungen. In unmittelbarer Nähe zu diesen islamischen Wissenskulturen befinden sich die Wissenskulturen, die man in Anlehnung an Hodgsons Begriff des „islamicate" als islamisch geprägte Wis-

12 Sandkühler 2009: 68.
13 Sandkühler 2009: 69.
14 Sandkühler 2009: 76. Die Hervorhebung folgt dem Original.
15 Sandkühler 2009: 76. Die Hervorhebung folgt dem Original.
16 Zemmin/Stephan/Corrado 2018: 6–7. Synonym mit „islamischen Wissenskulturen" ist hier auch von „islamischen Wissens" oder auch des „Wissens in islamischen Kontexten" die Rede.

senskulturen bezeichnen könnte.[17] Dazu gehören die linguistischen Wissenschaften, wie z. B. die Grammatik und die Lexikographie, oder auch die Naturwissenschaften, wie z. B. die Astronomie, die Astrologie, die Meteorologie, die Mathematik, die Alchemie, die Chemie, die Medizin, die Zoologie und die Botanik, und auch die Philosophie; allesamt Felder, in denen auch Nicht-Muslim:innen eine grosse Rolle gespielt haben. Sowohl die islamischen als auch die islamisch geprägten Wissenskulturen haben eine lange Tradition in der islamischen Welt, wie ein Blick in das Standardwerk *Geschichte des arabischen Schrifttums* klar zeigt.[18]

Diese islamischen und islamisch geprägten Wissenskulturen existieren in Gesellschaften des Nahen Ostens, des subsaharischen Afrikas, Nordafrikas, Zentralasiens, Indiens, Südostasiens und weiterer Regionen nebeneinander, aber sie wirken zugleich aufeinander ein, überlappen sich und ähneln dadurch den von Sandkühler beschriebenen „komplexen Netzwerken" mit Verbindungen und Knoten unterschiedlicher Art und Stärke, sowie Formationen unterschiedlicher Dichte und Durchlässigkeit.[19] In der Untersuchung dieser islamischen und islamisch geprägten Wissenskulturen ist die Frage nach der Rolle der Religion des Islam und seinem Einfluss auf die nicht per se religiösen Wissenschaften eine wiederkehrende Frage, die insbesondere auch in der Philosophie immer wieder gestellt wird. Anke von Kügelgen widmet sich ihr bereits in ihrer Dissertationsschrift zur modernen arabischen Ibn Rušd-Rezeption, in der das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie an verschiedenen Stellen aus unterschiedlichen Perspektiven zur Sprache kommt: Nicht nur hat Ibn Rušd selbst ausführlich darüber geschrieben,[20] auch die arabischen Ibn Rušd-Rezipienten haben sich im 20. Jahrhundert im Rückgriff auf Ibn Rušd und mit Blick auf die moderne Gegenwart ausgiebig damit befasst.[21] In ihrer Habilitationsschrift, einer historiographischen Arbeit zur Mangitendynastie (*Manġīt*), die ab der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1920 in Buchara und zeitweise weiteren Gebieten herrschte, untersucht Anke von Kügelgen aus der Binnenperspektive, wie die Autoren verschiedener historischer Werke das Thema der Legitimation der Dynastie behandeln.[22] Diese Herangehensweise unterstreicht, wie wichtig

---

17 Hodgson 1974: 57–60.
18 Sezgin 1967–1974.
19 Vgl. Sandkühler 2009: 68.
20 U. a. in *Tahāfut at-tahāfut*, *Ḍamīma* und *Faṣl al-maqāl fī mā bayna š-šarīʿa wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl*; Anke von Kügelgen bezeichnet sie als „Verteidigungsschriften", vgl. von Kügelgen 1994a: 28.
21 Vgl. von Kügelgen 1994a: 25–39, 329–360.
22 von Kügelgen 2002.

es für unsere Jubilarin ist, die Quellen zum Sprechen zu bringen und dafür eine intensive Auseinandersetzung mit Wissenskulturen, in diesem Fall die Historiographie der Region, in die im Hinblick auf die Legitimationsfrage zudem religiöse, dynastische und machttheoretische Argumentationen einfliessen, zu wagen. In einem jüngeren Buch fokussiert Anke von Kügelgen explizit auf die wechselseitigen Bezüge zwischen *Wissenschaft, Philosophie und Religion* und auf die Beiträge von „nahöstlichen, muslimischen wie nicht-muslimischen Intellektuellen", in denen diese „die Kompetenzbereiche von Religion, Philosophie, Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften" unter den veränderten technologischen und epistemologischen Bedingungen der Moderne neu reflektieren[23] – man könnte dieses Buch als Beitrag zur Erforschung nahöstlicher Wissenskulturen um 1900 auffassen. Dieses Buch bildet darüber hinaus den Auftakt der von Anke von Kügelgen begründeten Buchreihe *Philosophie in der nahöstlichen Moderne* (PnM), die sich auch als Beitrag „zur Dezentrierung unserer islamozentrischen Wahrnehmung des Nahen und Mittleren Ostens" versteht.[24] Dadurch sollen die philosophischen Wissenskulturen in den Vordergrund gerückt werden und von der intuitiv gesetzten engen Verknüpfung mit ‚dem Islam' erst einmal gelöst werden.[25] In ihrer bisher jüngsten und umfangreichsten Publikation, dem neuen Standardwerk zur *Philosophie in der islamischen Welt* im *19. und 20. Jahrhundert*, spielen die innerkulturellen Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen Wissenskulturen in der Darstellung einzelner Philosoph:innen ebenfalls eine Rolle, deutlich z. B. in ihren Beiträgen zu Muḥammad ʿAbduh und Faraḥ Anṭūn.[26]

Der Begriff der Wissenskulturen verweist aber nicht nur auf die innerhalb von Kulturen existierenden unterschiedlichen epistemologischen und wissenschaftlichen Praktiken und Wissensbestände, sondern auch auf Differenzen zwischen „Kulturen".[27] Der Begriff Wissenskulturen trägt somit auch einem vielleicht banal erscheinenden, aber doch unvermeidbaren Faktum Rechnung: „In verschiedenen Kulturen führen unterschiedliche Einstellungen und Überzeugungen zu verschiedenen Wahrheiten."[28] Wir stimmen mit Sandkühler überein, dass dieser Begriff nicht unproblematisch ist: er ist „durch den inflationären Gebrauch des Wortes ‚Kultur' belastet; derzeit ist alles Kultur, von der Esskultur bis zur Nationalkultur. Zum anderen suggeriert er eine Einheitlichkeit in *Gren-*

23 von Kügelgen 2017b: 31.
24 von Kügelgen 2017a: 10.
25 von Kügelgen 2017a: 10–11, 15.
26 von Kügelgen 2021c: 82–101.
27 Sandkühler 2009: 68–69.
28 Sandkühler 2009: 70.

zen, die auch bei epistemischen Kulturen nicht als starre Demarkationslinien existieren."[29] Doch erlaubt dieser Begriff auch die Möglichkeit einer Entkolonisierung des Denkens[30] und eröffnet Wege, dass „statt des ideologischen Kampfes um die Gültigkeit und den Wert von Methoden und die Wahrheiten bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen Kooperation auf gleicher Augenhöhe möglich geworden ist."[31] Das Potential für unvoreingenommene Begegnungen und Zusammenarbeit ist mit dem Begriff der Wissenskulturen sowohl im Bereich der Kooperation zwischen verschiedenen Disziplin denkbar (Anke von Kügelgen hat sich diesbezüglich in Forschung und Lehre besonders verdient gemacht), aber auch zwischen Wissenskulturen verschiedener Traditionen. Anke von Kügelgen selbst verweist in ihrer Dissertation auf die enge Verstrickung zwischen der in Europa gepflegten Ibn Rušd-Rezeption und derjenigen in der arabischen Welt. Die arabische Beschäftigung mit Ibn Rušd in der Moderne erfolge zunächst aus dem Prisma der lateinischen Averroisten und dem daraus erwachsenen ungebrochenen europäischen Interesse an Ibn Rušd unter Orientalisten. Der Bezug auf die europäische Averroes-Tradition hat noch eine weitere Nuance: „[viele der arabischen ‚Ibn Rušd-Streiter' haben] den ‚lateinischen Averroismus' und seine Einwirkung auf die europäische Geistesgeschichte vor Augen und sind bestrebt, durch die Wiederbelebung des geächteten Philosophen den Vorsprung, den Europa gegenüber der islamischen Welt gewonnen hat, aufzuholen."[32] Auch deshalb spricht sie von den „arabischen Averroisten"[33], obwohl „Averroisten" üblicherweise als Bezeichnung der lateinischen Ibn Rušd-Rezeption vorbehalten ist und die „arabischen Averroisten" sich thematisch von den „lateinischen Averroisten" entfernt haben: sie fokussieren weniger auf Ibn Rušd als Kommentator der Aristotelischen Schriften als auf die Erläuterungen Ibn Rušds zur Rationalität und ihrem Verhältnis zu den religiösen Wissenschaften. Nichtsdestoweniger sieht Anke von Kügelgen selbst diese innerkulturellen Aushandlungsprozesse über die Geltungsmacht der religiösen, philosophischen und wissenschaftlichen Wissenskulturen letztlich als „Teil einer ‚west-östlichen' Verflechtungsgeschichte."[34] Insgesamt beobachtet sie im 19. und 20. Jahrhundert die Existenz eines „Wissenstransfers" zwischen „nahöstlichen Regionen" einerseits und Europa/USA andererseits, und dies in beide Richtungen.[35]

29 Sandkühler 2009: 69.
30 Sandkühler 2009: 68.
31 Sandkühler 2009: 70.
32 von Kügelgen 1994a: 9–10.
33 von Kügelgen 1994b.
34 von Kügelgen 2017b: 31.
35 von Kügelgen 2021b: XXXIV–XXXIX.

Anke von Kügelgen interessiert sich aber nicht nur für die Beziehung zwischen der ‚islamischen Welt' und dem ‚Westen', sondern auch für diejenige zwischen der ‚islamischen Welt' und anderen, angrenzenden ‚Welten'. Intensiv hat sie sich insbesondere mit der Region Zentralasiens befasst, in der sich muslimische Gemeinschaften mit russischen und sowjetischen Mächten überschnitten. In einem gross angelegten Forschungsprojekt, das an die Ruhr-Universität Bochum angebunden war und von Stefan Reichmuth geleitet wurde, leistet sie – gemeinsam mit Michael Kemper – als Koordinatorin und Mitherausgeberin von insgesamt drei Bänden wichtige Beiträge zur Erforschung der Kulturgeschichte des muslimischen Zentralasiens in neuerer Zeit. Der erste Band (hrsg. von Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Dmitriy Yermakov) verfolgt vor allem das Ziel, Arbeiten von tatarischen, baschkirischen, dagestanischen und usbekischen Kolleg:innen ausserhalb des russischsprachigen Forschungsraums bekannt zu machen.[36] Der zweite Band (hrsg. von Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Allen J. Frank) fokussiert auf die inter-regionalen und inter-ethnischen Beziehungen in der Region, aber auch auf die intellektuellen Kontakte und Wechselwirkungen zwischen der kulturellen Produktion in dieser „Peripherie" der islamischen Welt und ihrem „Zentrum".[37] Der dritte Band (hrsg. von Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Ashirbek Muminov) konzentriert sich insbesondere auf die Bedeutung von Manuskripten für die Geschichte dieser Region, wobei verschiedene Arten von Manuskripten in persischer, arabischer und tschagatai-türkischer Sprache untersucht werden.[38]

Anke von Kügelgens Arbeiten im wissenskulturellen Kontext

Der Begriff der Wissenskulturen verweist zudem auf die Tatsache, dass auch die Wissenschaft, die wir selbst betreiben, in einen bestimmten Rahmen eingelassen ist und in diesem Rahmen, diesen bisweilen ausreizend oder neuprägend, Erkenntnisse generiert werden. Anke von Kügelgen hat sich durch ihre wissenschaftliche Arbeit in hohem Masse verdient gemacht, neue Erkenntnisse bereit zu stellen und dabei auch neue Massstäbe inhaltlicher und methodischer Art zu setzen. Ihre Doktorarbeit, 1992 ausgezeichnet mit dem Ernst-Reuter-Preis der Freien Universität Berlin, hat mit dem Fokus auf die arabische Philosophie des

36 Kemper/von Kügelgen/Yermakov 1996.
37 von Kügelgen/Kemper/Frank 1998.
38 von Kügelgen/Muminov/Kemper 2000.

20. Jahrhunderts erstmals eine Gruppe vorwiegend rational argumentierender und eher säkular eingestellter Denkern ins Zentrum gerückt. Sie hat somit ein neues Forschungsfeld eröffnet und zugleich die zeitgenössische Islamwissenschaft in ihrer Fixierung auf ‚den Islam' herausgefordert.[39] Ihre Arbeit stiess auf grosse und begeisterte Resonanz; sie wurde dreizehn Mal rezensiert von Wissenschaftler:innen aus mehreren europäischen Ländern und sogar aus Tunesien. Stefan Wild schreibt: „This history [of the Arabic reception of Ibn Rušd] and the importance of this modern debate [on an Islamic tradition of enlightenment] has been admirably described and analyzed in Anke von Kügelgen's *Averroes & die arabische Moderne*."[40] Er fügt hinzu: „The author should be congratulated for a well-researched, fascinating and extremely readable study."[41] Pierre Lory verzeichnet: „Le livre de A. von Kügelgen possède une valeur documentaire éminente, car la plupart des philosophes et essayistes présents ici sont encore fort mal connus en Occident."[42] Muḥammad at-Turkī drückt gar seine Überraschung über das Werk und die Ergebnisse Anke von Kügelgens aus[43] und würdigt ihre Arbeit in zweifacher Hinsicht: Sie trage dazu bei, in der arabischen Welt das Ansehen der in Kritik geratenen Orientalistik zu verbessern und innerhalb der Orientalistik eine sensible neue Lesart zeitgenössischer arabischer Geistesgeschichte zu etablieren.[44] Diese Arbeit hat Anke von Kügelgen im jüngst (September 2021) erschienenen „Ueberweg" zur *Philosophie in der islamischen Welt* im *19. und 20. Jahrhundert* weiterverfolgt und im Hinblick auf das berücksichtigte Material massiv erweitert.

Auch ihre Habilitation, mit der sie den Forschungsbereich der Zentralasienstudien bespielt und prägt, wird in der Fachwelt anerkennend rezipiert. Für Jürgen Paul ist diese Arbeit ein „bedeutender Beitrag zur Geschichte der Mangitenzeit", und er attestiert den „Piloniercharakter dieser Arbeit."[45] Nach Martin Tamcke ist die Arbeit „ein quellengebundener Verstehensversuch" und „ein dringend zur Lektüre zu empfehlendes Buch [...], das allen hilfreich zu sein ver-

---

39 Aziz Al-Azmeh beschreibt den Fokus der Orientalistik auf den „homo islamicus" und auf „islamische Dinge", die als vernunftlos, unterwürfig und stagnierend erachtet werden, als ein zentrales Charakteristikum dieser Disziplin. Vgl. al-Azmeh 2009: 180–192.

40 Wild 1996: 380.

41 Wild 1996: 382.

42 Lory 1995: 161.

43 at-Turkī 1999: 61: „Die Wissenschaftlerin Anke von Kügelgen hat uns überrascht mit den Ergebnissen, zu denen sie in ihrer wertvollen Arbeit mittels ausführlicher Untersuchung sowohl der philosophischen und theologischen Arbeiten Ibn Rušds als auch derjenigen seiner Leser gelangt ist." Übersetzung aus dem Arabischen von Kata Moser.

44 at-Turkī 1999: 64.

45 Paul 2004: 296, 298.

mag, die sich mit der jüngeren Geschichte Zentralasiens befassen."[46] Stéphane Dudoignon unterstreicht eine „exceptionelle clarté pédagogique" und lobt den Forschungsbeitrag als „L'introduction la plus complète, à ce jour, aux sources primaires documentant l'histoire de l'émirat de Boukhara avant l'établissement du protectorat russe en 1868" und ausserdem als „une base de réflexion précieuse sur l'histoire et son écriture en Transoxiane."[47] Anke von Kügelgens Habilitation, zusammen mit vielen anderen Publikationen zur Geschichte Zentralasiens (s. o.), die eine breite und internationale Rezeption erfuhren, sowie ihre langjährige Mitgliedschaft im wissenschaftlichen Fachbeirat des Sonderprogramms Zentralasien der Gerda Henkel Stiftung, bestätigen, dass sie die Forschung über Zentralasien stark geprägt hat.

Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften in dieser Festschrift

Die vorliegende Festschrift für Anke von Kügelgen versammelt *philosophische und islamwissenschaftliche Zugänge* zu unterschiedlichen Aspekten und Bereichen muslimischer Gesellschaften und deren Wissenskulturen. Die gemeinsamen Fragestellungen des Bandes lauten:

- Wie lassen sich aus philosophischer und islamwissenschaftlicher Perspektive Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften beschreiben?
- Inwiefern spiegeln sie gesellschaftliche Realitäten und Transformationen?

Die erste Frage zielt darauf ab, das Zusammenspiel der unterschiedlichen binnenkulturellen Dimensionen, etwa auch zwischen den islamischen und islamisch geprägten Wissenschaftskulturen, aber auch die inter- und transkulturellen Verflechtungen der Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften in den Blick zu nehmen. Analog zu Anke von Kügelgens Zugriff liegt dabei ein besonderes Augenmerk auf Texten, die im Hinblick auf die darin aufgestellten (philosophischen) Thesen, argumentativen Strukturen und deren wissenskulturelle Bedeutung befragt werden oder aber die als historische Zeugnisse über ausser-textliche wissenskulturelle Zusammenhänge gelesen und interpretiert werden.

Die zweite Frage verbindet die textuell vorliegenden und wissenskulturell verankerten Erkenntnisse mit der Ebene der gesellschaftlichen Realitäten und

46 Tamcke 2004: 63.
47 Dudoignon 2005: 2.

Transformationen muslimischer Gesellschaften und lenkt die Aufmerksamkeit somit auf den Repräsentationscharakter von Wissenskulturen. Die Frage impliziert, dass wissenskulturelle Textzeugnisse in einem vielfachen Bezugsverhältnis zu historischen, politischen, gesellschaftlichen etc. Umständen stehen; es umfasst beispielsweise Beschreibung und Schilderung, Analyse und Kritik, aber auch Postulat und Entwurf. Neben den Wissenskulturen werden daher auch diese Verhältnisse selbst sowie die Rückschlüsse, die auf gesellschaftliche Realitäten und Transformationen gemacht werden können, betrachtet.

Diese übergeordneten Fragestellungen werden in den einzelnen Beiträgen meist in der Tradition der Geisteswissenschaften mit ihren philologisch-kritischen Grundzügen thematisiert. Das Spektrum umfasst sowohl die Sicherung und erste Beschreibung von Texten und eine Rekonstruktion von darin enthaltenen Wissenskulturen (Beiträge von Babadjanov, Kemper, Reichmuth, Ağuiçenoğlu), als auch die Relektüre bekannter historischer Ereignisse und Formationen im Lichte spezifischer Perspektiven (Kollmar-Paulenz, Muminov, Paul, Tolino, Djalili und Gösken). Insbesondere aber finden sich auch kritische inhaltliche Auseinandersetzungen auf argumentativer Ebene mit konkreten Texten philosophischer Wissenskulturen (Seidel, Lahmann, Würtz, Amirpur) sowie der Literatur (Guth). In der kritischen Auseinandersetzung mit Texten nimmt insbesondere die Reflexion der Religion einen grossen Stellenwert ein (Imeri, Schulze, Dhouib, Moser). Darüber hinaus finden sich auch Beiträge, die sich mit praktischen Aspekten von Wissenskulturen befassen, namentlich mit juristischen Diskursen zu gesellschaftlichen Phänomenen (Conte und Walentowitz, Nössing) sowie mit philosophischen Praktiken (Beisbart, Rudolph, Frey).

Die Beiträge zu dieser Festschrift

Das Ordnungskriterium der einzelnen Beiträge zu dieser Festschrift ergibt sich aus dem zweifachen Forschungsinteresse der Jubilarin an der Philosophie einerseits (Teil 1) und an islamwissenschaftlichen Themen andererseits (Teil 2). Die weitere Untergliederung ist thematisch begründet.

Der erste Teil zu philosophischen Zugängen zu Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften beginnt mit einem Block, der sich mit metaphilosophischen Überlegungen im Hinblick auf die Beschäftigung mit nahöstlicher Philosophie befasst.

Claus Beisbart geht vom paradoxalen Befund aus, wonach die Forderung nach einer verstärkt interkulturell ausgerichteten Philosophie kaum auf Widerspruch stosse, die Umsetzung aber wenig fortgeschritten sei und interkulturelle

Philosophie noch immer ein Nischendasein führe. Diesem Paradox legt er die Frage zugrunde, die zugleich die Fragestellung seines Beitrags ist, inwiefern es aus epistemologischer Perspektive erstrebenswert sei, Philosophie interkulturell zu betreiben. In der Philosophie in interkultureller Perspektive treffen zwar *philosophische* Wissenskulturen zusammen, aber sie sind doch aus unterschiedlichen *Kulturen* und somit in verschiedene epistemologische Begründungen eingebunden. Beisbart zeigt auf, welche Auswirkung die Begegnung mit anderen Wissenskulturen für unterschiedliche Arten von Wissen hat und dass und wie die Philosophie produktiv damit umgehen kann.

Michael Frey kritisiert in seinem Beitrag die Eurozentriertheit der Philosophie und erklärt sie auf der Grundlage von Bourdieus Kritik der scholastischen Vernunft, die die These der „Geschichtsvergessenheit" der europäischen Philosophie enthält. In der Hauptsache geht Frey der Frage nach, wie die Beschäftigung mit der Philosophie des Nahen Ostens einen Beitrag leisten kann, diese Geschichtsvergessenheit zu überwinden und die Philosophie ihrer Historizität gewahr werden zu lassen. Frey beschreibt somit die Wissenskulturen der Philosophie als historisch verwurzelt und meint damit nicht nur ein genetisches Verhältnis, sondern umgekehrt auch eine Beziehung der Verantwortung im Hinblick auf die Gegebenheiten der Gegenwart; dies hätten gemäss Frey die philosophischen Wissenskulturen des Nahen Ostens denjenigen Europas voraus.

Der Philosophiebegriff bei einigen Philosophen aus der arabischen Welt des 10. bis 13. Jahrhunderts ist Gegenstand des Beitrags von Ulrich Rudolph; ein, wie er sagt, theoretisches Thema mit praktischen Konsequenzen, denn letztlich wird durch das theoretische Verständnis die Grenze des Kanons philosophischer Wissenskulturen abgesteckt. Rudolphs Beitrag macht deutlich, dass Wissenskulturen nicht von selbst entstehen, sondern (auch) das Resultat von definitorischen Akten sind, die sowohl rückwirkend – etwa aus unserer Gegenwart auf das 10.–13. Jahrhundert blickend oder von da aus noch weiter zurück – als auch auf der Grundlage von Selbstaussagen historischer Texte erfolgen können. Wissenskulturelle Formationen sind somit niemals fest, sondern einem steten Wandel unterlegen, selbst wenn sie längst vergangen sind.

Daran schliesst der zweite Block zu konkreten Persönlichkeiten und Konzepten der Philosophie in der nahöstlichen Moderne an.

Katajun Amirpur befasst sich mit dem Konzept der Herrschaft des Rechtsgelehrten (*velāyat-e faqīh*), das besagt, dass Gott die Herrschaftsautorität einer oder mehreren rechtsgelehrten Personen überträgt. Dieses Konzept gilt heute fast unwidersprochen als zentrales Element der schiitischen Doktrin. Amirpur zufolge liegt dies unter anderem auch daran, dass die widersprechenden Kleriker sich als Quietisten verstehen und sich daher gerade nicht in die Politik einmischen möchten. In ihrem Beitrag geht sie den Aussagen genau dieser Quietis-

ten nach und gewährt so Einblick in die inneriranische – und sogar innerklerikale – Kritik am Konzept des *velāyat-e faqīh* – eine Kritik also, die sich innerhalb der Wissenskultur der iranischen Geistlichkeit entwickelt und sich an ihren eigenen zentralen politischen Konzepten entfacht hat.

Almuth Lahmann untersucht in ihrem Beitrag zwei arabische Übersetzungen von Walter Benjamins Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923) und unterzieht ausgewählte Sätze daraus einer vergleichenden grammatikalischen und semantischen Analyse. Dabei geht Lahmann den Fragen nach, ob die Sätze in allen Versionen des Textes – die Phrase Benjamins aufnehmend – „‚Dasselbe' wiederholt [...] sagen" und inwiefern in den übersetzten Texten das Original ein „Fortleben" findet – auch dies ein Begriff aus Benjamins Vokabular. Durch die Übersetzung wandert Benjamins Text von einer Wissenskultur in andere Wissenskulturen und die Frage, welche Elemente des Textes (Inhalt, sprachliche Struktur, Perspektive) nach dem Übertritt erhalten bleiben, ist ganz wesentlich. Aus wissenskulturellen Gesichtspunkten ist eine Veränderung zu erwarten. Lässt sie sich anhand des Materials nachweisen, und wenn ja, welcher Art ist sie?

Roman Seidel geht in seinem Beitrag den Spuren nach, die die Philosophen Ṣādeq Reżāzāde Šafaq (1893–1971) aus dem Iran und Karl Wilhelm (Willy) Haas (1883–1956) aus Deutschland auf ihren Lebens- und Denk-Wegen mit Kreuzpunkten in Berlin, Teheran und den USA hinterlassen haben. Auf dieser Grundlage erstellt Seidel ein detailreiches Mikronarrativ der Biographien beider Denker, das von einer Überlappung verschiedener Wissenskulturen „sowohl *zwischen* als auch *innerhalb* von Kulturen"[48] zeugt und die potentielle gegenseitige Befruchtung zwischen Wissenskulturen und ihren Protagonist:innen unterstreicht. Seidel geht darüber hinaus der Frage nach, in welchen Zusammenhang die von ihm herausgearbeiteten „Mikronarrative" mit grösseren wissenskulturellen Narrativen, etwa zur Entwicklung bestimmter Charakterzüge der zeitgenössischen Philosophie des Iran, gestellt werden können.

Thomas Würtz thematisiert in seinem Beitrag das Verhältnis zwischen Philosophie europäischen Ursprungs und derjenigen im Nahen Osten einerseits und das Verhältnis zwischen nahöstlicher Philosophie und dem religiösen und gesellschaftlichen Kontext, in dem sie entstanden ist, andererseits. Ausgehend von Nāṣīf Naṣṣārs (geb. 1940) philosophischen Überlegungen zur Philosophie als Festung und als Markt in den genannten Spannungsverhältnissen fragt Würtz, wie ebendiese Verhältnisse in der Zitadelle Kairos und einem nahegelegenen Markt zum Vorschein kommen. Der vergleichende Blick des Autors auf

48 Sandkühler 2009: 68–69.

philosophische und materielle Wissenskulturen und deren transkulturellen Verflechtung zeigt, wie fruchtbar und erhellend der bewusste Perspektivenwechsel zwischen Wissenskulturen ist, und wie sich dadurch neue Einsichten einstellen können.

Der dritte Block der philosophischen Zugänge zu Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften umfasst Beiträge, die kritische Annäherungen an Religion diskutieren.

Kata Moser befasst sich in ihrem Beitrag mit dem Postsäkularismus-Konzept des libanesischen Philosophen Paul Khoury (1921–2021), das sie im Hinblick auf sein historisches Entwicklungsmodell von Zivilisationen und auf der Grundlage seiner phänomenologischen und ontologischen Theorie der menschlichen Erfahrung rekonstruiert und Jürgen Habermas' Thesen zur postsäkularen Gesellschaft gegenüberstellt. In diesem Beitrag wird dadurch nicht nur binnenkulturell das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Wissenskulturen thematisiert, sondern dieses Verhältnis mit einer zusätzlichen transkulturellen Dimension besprochen. Im Falle Khourys und seiner mannigfaltigen Bildung und intellektuellen Betätigung gestaltet es sich allerdings als schwierig, ihn eindeutig einer einzigen Wissenskultur und dem dazugehörenden Register zuzuordnen.

Sarhan Dhouib befasst sich in seinem Beitrag mit Amīn ar-Rīḥānī (1876–1940), einem aus dem Libanon stammenden autodidaktisch gebildeten Philosophen, Literaten und Literaturkritiker, der in seinen Schriften zahlreiche Formen von Gesellschafts- und Religionskritik übt. Im Mittelpunkt von Dhouibs Untersuchung steht das religionskritische Denken ar-Rīḥānīs, das er exemplarisch anhand des philosophischen Kurzromans *Der Eseltreiber und der Priester* (1903) herausarbeitet. Der Beitrag zeigt, dass die Grenzen zwischen Wissenskulturen, hier zwischen philosophischen und literarischen Wissenskulturen, keineswegs immer eindeutig verlaufen, sondern sich vielmehr Grenzräume finden, die in beiden angrenzenden Wissenskulturen gleichermassen eingelassen sind. Erst die Berücksichtigung beider Wissenskulturen und der ihnen je eigenen Weisen, Wissen zu begründen, ermöglicht ein adäquates Verständnis von Texten, die hier situiert sind.

Ausgangspunkt von Reinhard Schulzes Beitrag ist das Paradox zwischen der Behauptung der universellen Geltung moderner Konzepte einerseits bei gleichzeitiger Behauptung der partikularen Entstehungsweise ebendieser Konzepte andererseits. Anhand des Konzepts des Atheismus im Rahmen der islamischen Geschichte nimmt er diese Gemengelage sowie die Bedingungen der Möglichkeit, das Paradox aufzulösen, in den Blick. Thema sind somit Wissenskulturen und ihre Berührungspunkte in modernen Konzepten, die sich in unterschiedlichen Wissenskulturen zugleich finden. Die Rekonstruktion ihrer

wissenskulturellen Genealogie und Geltung ist jedoch mit einer Reihe von methodischen Herausforderungen konfrontiert, wie dem Fehlen eines Begriffs für die Begriffsgeschichte, der Projektion moderner Bedeutungen auf vormoderne Begriffsverwendungen und der Negation der Existenz des Konzepts in einer Wissenskultur insgesamt.

Die islamwissenschaftliche Perspektive auf die Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften wird eröffnet von einem Block zu zentralasiatischen muslimischen Kulturen.

In ihrem Artikel analysiert Karénina Kollmar-Paulenz die Verbindungen, aber auch die Spannungen zwischen sozialen Praktiken und Wissenskulturen, indem sie untersucht, wie buddhistische Gelehrtendiskurse in Tibet Menschen muslimischen Glaubens als das Andere darstellen, und dies selbst im 18. Jahrhundert, als diese im gesellschaftlichen Leben gut integriert waren und akzeptiert wurden. Dies zeigt, dass Wissenskulturen ihre je eigenen Regeln haben und in ihnen diese Regeln weiter tradiert und gepflegt werden, selbst wenn sich in der gesellschaftlichen Praxis keine Entsprechung mehr findet. Dies macht aber auch deutlich, dass wissenskulturelle Diskurse über gesellschaftliche Realitäten zu hinterfragen sind und mit Sichtweisen aus anderen Quellen verglichen werden sollten.

Hüseyin Ağuiçenoğlu untersucht die Überlieferung religiöser Inhalte im Kanon der *Yedi Ulu Ozan* („Die sieben grossen Dichter"), der wahrscheinlich in den 1630er Jahren im Einflussbereich der Ṣafavīdenherrscher entstanden ist, und reflektiert deren Bedeutung für das Alevitentum/Bektaşitentum sowie die Mechanismen des Kanonisierungsprozesses als Ganzes: Warum sollten und konnten sieben Dichter, die in einem Zeitraum vom Beginn des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts in einem Gebiet lebten und wirkten, das sich von Persien und Mesopotamien bis nach Zentralanatolien und in die osmanisch dominierten Teile des Balkans erstreckte, und deren Werke eine grosse sprachliche, stilistische und künstlerische Differenz aufweisen, Teil des Kanons werden? Aus wissenskultureller Perspektive fragt der Beitrag nach den spezifischen Merkmalen der alevitischen und bektaşitischen Wissenskultur, wie sie in den Werken der „sieben grossen Dichter" zum Ausdruck kommen. Dabei zeigt sich einmal mehr, dass Wissenskulturen eine recht grosse Heterogenität zulassen, ohne dass dadurch die Einheit der Wissenskultur in Frage gestellt wird.

Bakhtiyar Babadjanov konzentriert sich auf den Disput über den Sufismus, der in der Zeitschrift *al-Iṣlāḥ* (Reform) thematisiert wurde. *al-Iṣlāḥ* wurde zwischen 1915 und 1918 in Taschkent veröffentlicht und bot eine Diskussionsplattform für viele verschiedene Themen an, wobei insbesondere die Spannung zwischen Verfechtern des *taqlīd* (Nachahmung) und denen des *iǧtihād* (eigene geistige Anstrengung) viel Platz einnahm. Der Beitrag thematisiert, wie Positionen

aus scheinbar unterschiedlichen Wissenskulturen aufeinandertreffen und miteinander ins Gespräch kommen. Dies ist wiederum ein Hinweis darauf, dass sich die Wissenskulturen nicht fundamental unterscheiden, sondern vielmehr über einige Grundannahmen einig sind. Handelt es sich also doch um *eine* Wissenskultur?

Michael Kemper legt die Übersetzung zweier Dokumente vor, die den Konflikt zwischen muslimischen modernistischen Intellektuellen (den sogenannten Ǧadīds) und traditionalistischen Gelehrten im späten Russischen Reich widerspiegeln. Ein Text stammt vom Historiker, Moralisten und Pädagogen Riḍāʾaddīn b. Faḫraddīn (Fakhreddinov, 1858–1936), einer zentralen Figur für die Ǧadīds, und ist eine Biographie des Sufi-Grossmeisters und Theologen Īšmuḥammad b. Dīnmuḥammad at-Tūntārī (1849–1919), beim zweiten Text handelt es sich um einen Brief von Īšmuḥammad selbst. Diese beiden Texte zeigen das konflikthafte Aufeinandertreffen zweier verschiedener Wissenskulturen zur selben Zeit: Fakhreddinov auf der einen Seite behauptet, das Studium des Korans müsse auf dem Wissen der Natur- und Sozialwissenschaften beruhen und könne daher nur von einem Gelehrten, der an westlichen Universitäten studiert hat, erwartet werden; Īšmuḥammad auf der anderen Seite verteidigt die muslimische Koranexegese entschieden gegen die modernistisch-reformistische Übernahme europäischer philologischer und historischer Methoden.

Der Beitrag von Ashirbek Muminov betrachtet Heiligenerzählungen im Syr-Darya-Becken über die Islamisierung der Region in verschiedenen Gattungen, darunter die Genealogien der Qojas, Manuskripte, die solche Heiligenerzählungen enthalten, sowie epigrafisches Material. Er konzentriert sich auf die Turkestan-Erzählungen über die kasachischen Qoja, die davon handeln, wie ihr Vorfahre Isḥāq Bāb und seine Verwandten in die Region Turkestan kamen und wie sie den Islam in der Region verbreiteten. Er zeigt, wie das vergleichende Studium der Ereignisse und Persönlichkeiten, die in Heiligenerzählungen erwähnt werden, sehr fruchtbar sein kann, um das spirituelle Leben der in einer bestimmten Region ansässigen Menschen zu verstehen. Diese Heiligenerzählungen bilden trotz der unterschiedlichen Gattungen einen Gesamtkomplex, der einen ganzheitlichen Ansatz erfordert: In gewisser Weise können sie trotz ihres hagiographischen Charakters als Teil derselben „Wissenskultur" verstanden werden.

Jürgen Paul analysiert Erzählungen über Bekehrungen zum Islam in lokalen Chroniken aus dem vormongolischen Zentralasien und untersucht, inwiefern in ihnen im Vergleich zu „zentraleren" Chroniken, wie denen von Ṭabarī oder Balāḏurī, andere Erzählungen übermittelt werden, welche Inhalte sich jeweils finden lassen und welche Strategien in ihnen zum Tragen kommen. Der Beitrag zeigt, wie sich innerhalb einer Wissenskultur in den einzelnen Städten

Ḫurāsāns unterschiedliche lokal verwurzelte Varianten herausgebildet haben, die wiederum miteinander in Konkurrenz treten und in dieser Hinsicht fast einen Wettbewerb zwischen den Städten schaffen. Innerhalb von Wissenskulturen kann also eine beträchtliche Vielfalt von Erzählungen existieren, die auch mit der Situiertheit der jeweiligen Wissenskulturen zu tun hat.

Ein weiterer Block von Beiträgen fokussiert auch die Verbindung zwischen gesellschaftlicher Praxis und kulturellem Wissen.

In ihrem Beitrag befasst sich Elisabeth Nössing mit den rechtlichen und administrativen Entwicklungen um Abstammungsfragen in Bezug auf unehelich geborene Kinder in Marokko, die die Anerkennung unehelich geborener Kinder durch den Vater vereinfachen. Der Beitrag zeigt aber auch, wie die Herstellung von Abstammung diesen Veränderungen zum Trotz ein männliches Privileg bleibt und ein konsolidierter *nasab* das entscheidende Prinzip in Abstammungsfragen bleibt. Dies unterstreicht, dass juristische Diskurse Teil einer breiteren Wissenskultur sind und dass juristische Reformen allein nicht reichen, um strukturelle Veränderungen zu ermöglichen.

Édouard Conte und Saskia Walentowitz gehen in ihrem Artikel auf die Debatte über Milchbanken in der islamischen Welt und auf die Bedeutung ein, die das Stillen (*raḍāʿa*) und die Ko-Laktation für die Schaffung rechtlich anerkannter Verwandtschaftsbeziehungen haben. Ihr Artikel beginnt mit der Diskussion in der Türkei, wo 2013 die erste Humanmilchbank in der muslimischen Welt ihre Pforten öffnen sollte. Die Debatte über die Zulässigkeit von Milchbanken in der muslimischen Mehrheitsbevölkerung ist jedoch viel älter: Sie reicht mindestens bis in die 80er Jahre zurück, als europäische Milchbanken aufkamen. Die juristischen Diskussionen, die Conte und Walentowitz rekonstruieren, zeigen, dass die Debatten um die Muttermilchbanken nur dann richtig verstanden werden können, wenn die Bedeutung von Muttermilch in der entsprechenden Wissenskultur kontextualisiert wird, in diesem Fall in den *fiqh*-Diskussionen.

Stefan Guth untersucht anhand namhafter Werke der arabischen Literatur seit den 1860er Jahren bis 1990 die Begriffsgeschichte von *al-istiqlāl*, das im modernen Sprachgebrauch so viel wie Unabhängigkeit bedeutet. Er zeigt auf, mit welcher Semantik und mit welchem inhärenten Paradox dieser Begriff der Unabhängigkeit zu einer zentralen Eigenschaft der sich herausbildenden modernen Subjektivität geworden ist. Das Paradox des Begriffs hat dabei auch mit unterschiedlichen Wissenskulturen zu tun, in die der Mensch als unabhängiges Selbst eingelassen ist, die sich aber in diesem Fall nur mit Schwierigkeiten und einem fundamental neuen Selbstverständnis miteinander versöhnen lassen. Oder bleibt am Ende gar die Versöhnung aus, weil die Wissenskulturen sich als hartnäckig unvereinbar herausstellen und das unabhängige Selbst in einem andauernden paradoxalen Zustand gefangen ist?

Enur Imeri stellt in seinem Beitrag die dschihadistisch inspirierte Lesart des klassischen islamischen Theologen und Juristen Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) der islamwissenschaftlich fundierten Betrachtung dieses vielseitigen Gelehrten gegenüber. Imeris Fokus liegt auf der Frage, wie erstere das Konzept des *takfīr*, also der Erklärungen von jemandem zu einem Ungläubigen oder Apostaten, im Rückgriff auf Ibn Taymiyya begründen und welche Bedeutung sie *takfīr* im Einzelnen zuschreiben. Der Beitrag zeigt auf, dass die Beschäftigung mit ein und demselben historischen Denker in verschiedenen Wissenskulturen ganz unterschiedliches Wissen hervorbringt, das sich im Falle der dschihadistischen Wissenskulturen zudem als heterogen erweist. Es empfiehlt sich daher, auch innerhalb von Wissenskulturen stets, wenn auch nicht immer Pluralität, so doch eine gewisse Vielfalt mitzudenken.

Das Buch wird abgeschlossen mit einem letzten Block über die Neubewertung von historischen Ereignissen in islamisch-geprägten Gesellschaften.

Serena Tolino beschäftigt sich mit der Frage, was wir aus den Memoiren von Angehörigen der Elite über die Sklaverei im 19. und 20. Jahrhundert lernen können. Sie konzentriert sich auf Saʿīd Āġā, einen Eunuchen, der zum Haushalt von Hudā Šaʿrāwī, führende ägyptische Feministin und Gründerin der Ägyptischen Feministischen Union, gehörte. Tolino geht der die Frage nach, welche Rolle autobiografische und Ego-Dokumente, einschliesslich Memoiren, bei der Rekonstruktion sozialer Praktiken der Vergangenheit spielen können: Was lässt sich auf die Realität zurückführen, was auf intime Selbstreflexion und was auf etablierte Erzählnormen, die Teil des Feldes der arabischen autobiografischen Literatur sind, die auch eine Wissenskultur per se ist? Der Fokus dieses Beitrags liegt nicht auf dem „Selbst“ an sich (das wäre auch gar nicht möglich, da die Memoiren nicht von einem Eunuchen selbst verfasst wurden), sondern auf der Frage, welchen Beitrag autobiografische Quellen, die von Elitenmitgliedern verfasst wurden, zur Rekonstruktion des komplexen Bildes der Sklaverei in islamischen Gesellschaften leisten können.

Elika Djalili und Urs Gösken untersuchen, wie der Iran in der *New York Tribune*, die lange Zeit eine der tonangebenden US-Zeitungen war, dargestellt wurde. Sie konzentrieren sich insbesondere auf die Reaktion der Mitarbeiter der Zeitung auf die Verfassungsbewegung im Iran von 1906–1911. Anhand der Analyse der Artikel und Bilder, die in dieser Zeit in der Zeitschrift veröffentlicht wurden, zeigen Djalili und Gösken deutlich, dass der Iran als „der Andere“ dargestellt wird: Die essentialistische Darstellung des Irans erinnert uns eindeutig an Saids Begriff des Orientalismus. Dieser Diskurs kann auch als eine Wissenskultur verstanden werden, wenn man bedenkt, dass er den Normen und Regeln des amerikanischen Orientalismus und des amerikanischen Exzeptionalismus folgt.

Stefan Reichmuth konzentriert sich in seinem Artikel auf einen apokalyptischen Text, der von der osmanischen Eroberung Ägyptens handelt und sich auf einer Kupfertafel befindet, die zusammen mit dem sogenannten „Schwert Davids" in der Sammlung sakraler Objekte im Topkapıpalast-Museum in Istanbul ausgestellt ist. Neben der Abschrift und Übersetzung der Primärquelle präsentiert Reichmuth auch eine historische Einordnung des Textes in einer Periode voller apokalyptischer Erwartungen, in der das Ende der Welt in den zeitgenössischen Wissenskulturen als etwas, das am Ende des ersten islamischen Jahrtausends, d. h. im Jahre 1591 CE, im Weltuntergang gipfeln würde, diskutiert wurde. Auch die osmanische Besetzung Ägyptens im Jahr 1517 wurde, wie schon zuvor die osmanische Eroberung von Konstantinopel, im Rahmen dieser eschatologischen Vorstellungen verstanden.

Danksagungen

Jedes Buch ist das Ergebnis eines kollektiven Unternehmens, und dies gilt umso mehr, wenn es sich um einen Sammelband handelt. Wir möchten einer Reihe von Menschen für ihre Unterstützung dieses Projekts danken; ohne sie wäre es nicht möglich gewesen. Dazu gehören zunächst die Autor:innen und ihr Engagement, in kurzer Zeit für Anke von Kügelgen einen originellen Forschungsbeitrag zu ihrem Spezialgebiet zu erstellen. Sie haben nicht nur fristgerecht ihre Beiträge vorgelegt, sondern haben auch im editorischen Prozess verständnisvoll und kooperativ mitgearbeitet; ihnen gebührt an dieser Stelle der erste Dank.

Zahlreiche weitere Personen haben die Herausgeberinnen und dieses Projekt ebenfalls substantiell unterstützt und massgeblich dazu beigetragen, dass dieser Band in dieser Form an Anke von Kügelgen überreicht werden kann. Dazu gehören die Herausgeber:innen der Buchreihe *Welten des Islam*: Blain Auer (Lausanne), Bettina Dennerlein (Zürich), Bruce Fudge (Genf), Wissam Halawi (Lausanne), Silvia Naef (Genf), Maurus Reinkowski (Basel), Ulrich Rudolph (Zürich) und Rebecca Sauer (Zürich). Sie haben uns ermöglicht, diesen Band in ihrer Reihe herauszubringen und sind uns während des Publikationsprozesses sowie im Bemühen um finanziellen Zuschuss tatkräftig zur Seite gestanden: herzlichen Dank dafür. Die Reihe steht unter der Schirmherrschaft der Schweizerischen Asiengesellschaft, der wir, zusammen mit der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, für das Gewähren eines Publikationszuschusses zu Dank verpflichtet sind. Insbesondere sind wir für die Begleitung dieses Prozesses durch Simone Müller (Zürich) als Präsidentin und Vroni Amman (Zürich) als damalige Geschäftsführerin der Schweizerischen Asienge-

sellschaft sehr dankbar. Für die finanzielle Unterstützung bedanken wir uns auch beim Open Access Fund der Universität Bern, der durch die Universität Bern und swissuniversities gefördert wird. Wir möchten auch uns beim Verlag De Gruyter und insbesondere bei Sophie Wagenhofer, Antonia Pohl, Torsten Wollina und Katharina Zühlke für die professionelle Betreuung während des Publikationsprozesses bedanken, der unsere Idee zu einem Buch werden liess. Für ihre Hilfe und Beratung bei der Umschrift von Begriffen in den vielen Sprachen, die in diesem Band vorkommen, möchten wir Jens Peter Laut (Göttingen), Simon Fuchs (Freiburg) und Lisa Adolf (Hamburg) danken. Für ihre intellektuelle Grosszügigkeit ist Michael Kemper (Amsterdam), der nicht nur viele Kontakte hergestellt hat, sondern auch zwei Texte aus dem Russischen ins Englische übersetzt hat, und Ashraf Hassan (Bern), der einen komplexen und schlecht lesbaren arabischen Text nachgeprüft hat, zu danken. Wir möchten auch Pat Fitzgerald für ihr wie immer präzises und kompetentes Lektorat für englische Texte bedanken sowie Roman Seidel (Bochum) und Jürgen Paul (Hamburg) die diese Einleitung kritisch gelesen haben. Wir hatten auch das Glück, von unseren Hilfs- und Forschungsassistierenden Hilfe in verschiedenen Phasen dieser Arbeit zu erhalten: wir danken Sheryn El-Alfy (Göttingen), Mirjam Balid (Bern) und Helena Rust (Zürich, Bern) für ihre redaktionelle Unterstützung sowie Sheryn El-Alfy und Zenar Marf (beide Göttingen) für die Zusammenstellung der Register. Mit ihrer aller Hilfe haben wir uns bemüht, Fehler nach bestem Wissen und Gewissen auszumerzen, für die noch verbleibenden sind die Herausgeberinnen, Autoren und Autorinnen selbst verantwortlich. Auf dem Buchcover durften wir einen Ausschnitt eines Werks aus der Reihe „Shantath" (شنططة) von Tanja Al Kayyali (Berlin) verwenden, wir danken der Künstlerin ganz herzlich.

Wir möchten uns explizit auch bei Enur Imeri (Bern) bedanken, der den Kontakt zwischen den beiden Herausgeberinnen hergestellt hat. Und schliesslich danken wir auch Jindrich Strnad für seine ‚konspirative' Hilfe, als wir überlegt haben, schon vor der Fertigstellung des Manuskriptes eine erste Version Anke von Kügelgen zu überreichen. Auch wenn wir uns am Ende dagegen entschieden haben: es hat Spass gemacht, so eine Überraschung zusammen zu planen.

Zur wissenschaftlichen Umschrift

Dieses Buch enthält Artikel, die sich auf Quellen in vielen verschiedenen Sprachen beziehen. Der Versuch, die Konsistenz zu wahren, war eine Herausforderung, insbesondere weil einige Artikel auf Englisch und andere auf Deutsch

verfasst sind. Für die Transliteration arabischer, osmanischer und persischer Begriffe haben wir uns bei den englischsprachigen Artikeln an die Transliterationsregeln des *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) gehalten und bei den deutschsprachigen Artikeln an die Transliteration der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (DMG) für arabische und persische Begriffe sowie an die aktuelle türkeitürkische Orthographie nach den Richtlinien der *Türk Dil Kurumu* (TDK) für osmanische Begriffe. Türkische Begriffe sind in der heutigen Orthographie wiedergegeben. Wir sind uns bewusst, dass dies verwirrend erscheinen mag, aber so konnten wir einerseits die Konsistenz wahren und andererseits für jede Sprache das am häufigsten verwendete Transliterationssystem anwenden. Wörter, die bereits im Merriam-Webster-Wörterbuch (für englischsprachige Artikel) und im Duden (für deutschsprachige Artikel) enthalten sind, wurden nicht transliteriert.

Literaturverzeichnis

al-Azmeh, Aziz (2009): *Islams and Modernities* (3. Ausgabe). London/New York: Verso.

Dudoignon, Stéphane A. (2005): „Anke von Kügelgen. Die Legitimierung der mittel-asiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert). Istanbul/Würzburg: Orient Institut / Ergon, 2002 (Türkische Welten, 9), xii–518 p., bibliographie, annexes, index, corrigendae“. *Abstracta Iranica* [En ligne] 26 document 256, online 08.12.2005. http://journals.openedition.org/abstractairanica/2869.

Hodgson, Marshall G. S. (1974): *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Bd. 1: *The Classical Age of Islam*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Kemper, Michael / von Kügelgen, Anke / Yermakov, Dmitriy (Hrsg.) (1996): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 1. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Knorr Cetina, Karin (2002): *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Lory, Pierre (1995): „Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung der Rationalismus im Islam by Anke von Kügelgen“. *Studia Islamica* 82: 159–162.

Nietzsche, Friedrich (1969): *Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta* (6. Ausgabe). München: Hanser.

Paul, Jürgen. (2004): „Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie by Anke von Kügelgen“. *Die Welt des Islams*, New Series 44: 296–298.

Sandkühler, Hans Jörg (2009): *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sezgin, Fuat (1967–1974): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.

Tamcke, Martin (2004): „Anke von Kügelgen: Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert). Würzburg: Ergon, 2002“. *DAVO-Nachrichten* 19: 62–63.

at-Turkī, Muḥammad (1999): „Ankā fūn Kūǧilǧin: Ibn Rušd wa-l-ḥadāṯa al-ʿarabiyya“. *Al-Maǧalla at-Tūnisiyya li-d-dirāsāt al-falsafiyya* (Revue Tunisienne des Études Philosophiques) 22/23: 61–64.

von Kügelgen, Anke (1994a): *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden: Brill.

von Kügelgen, A. (1994b): „‚Averroisten‘ im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Rušd-Rezeption in der arabischen Welt“. In: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese. Zürich: Spur Verlag, 351–371.

von Kügelgen, Anke (2002): *Die Legitimierung der mittel-asiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert)*. Istanbul/Würzburg: Orient Institut/Ergon.

von Kügelgen, Anke (2017a): „Vorrede zur neuen Buchreihe“. In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. Berlin: Klaus Schwarz, 9–29.

von Kügelgen, Anke (2017b): „Konflikt, Harmonie oder Autonomie?“. In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. Berlin: Klaus Schwarz, 30–120.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2021a). *Philosophie in der islamischen Welt.* Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert.* (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe.

von Kügelgen, Anke (2021b): „Einleitung“. In: von Kügelgen 2021a: XIX–XLIII.

von Kügelgen, Anke (2021c): „Ethik, Religion und Gesellschaftsreform“. In: von Kügegen 2021a: 81–106.

von Kügelgen, Anke / Kemper, Michael / Frank, Allen J. (Hrsg.) (1998): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Bd. 2: *Inter- Regional and Inter-Ethnic Relations*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

von Kügelgen, Anke / Muminov, Ashirbek / Kemper, Michael (Hrsg.) (2000): *Muslim Culture in Russia and Central Asia.* Bd. 3: *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Wild, Stefan. (1996): „Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes“. *Die Welt des Islams* 36.3: 379–390.

Zemmin, Florian / Stephan, Johannes / Corrado, Monica (2018): „Einleitung“. In: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Florian Zemmin, Johannes Stephan und Monica Corrado. Leiden: Brill, 1–11.

Zittel, Claus (2014): „Wissenskulturen, Wissensgeschichte und historische Epistemologie“. In: *Wissen. Wissenskulturen und die Kontextualität des Wissens*. Hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. Frankfurt am Main: Peter Lang, 91–110.

Akademischer Werdegang von Anke von Kügelgen

Anke von Kügelgen, geboren 1960 in Thalwil ZH (Schweiz), hat ihr Studium der Geschichte und Islamwissenschaft 1990 am Institut für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin abgeschlossen, wo sie unter der Betreuung von Gerhard Endreß und Fritz Steppat mit einem Stipendium des Evangelischen Studienwerks mit einer philosophiegeschichtlichen Arbeit zur modernen arabischen Ibn Rušd-Rezeption im Juli 1992 promoviert hat. Für diese Arbeit wurde Anke von Kügelgen mit dem Ernst-Reuter-Preis ausgezeichnet. Zwischen 1990 und 1992 war sie Assistentin am Seminar für Orientalistik und Indologie an der Ruhr-Universität Bochum, und danach bis 1998 Assistenzprofessorin am selben Institut, wo sie sich im Januar 2000 mit einer historiographischen Arbeit über die Legitimationsstrategien der Mangiten-Dynastie habilitiert hat.

Zwischen Oktober 1998 und Juli 1999 erhielt Anke von Kügelgen ein Fellowship am Wissenschaftskolleg zu Berlin mit einem Projekt zu konkurrierenden Ethiksystemen im Emirat von Buchara (1747–1920). Im Winter 1999/2000 war sie Gastprofessorin am Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients der Universität Hamburg, bevor sie an die Universität Bern wechselte. In Bern war sie zunächst als Assistenzprofessorin für Turkologie tätig, anschliessend wurde sie erst Ausserordentliche Professorin und dann Ordentliche Professorin für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie (heute Institut für Studien zum Nahen Osten und muslimischen Gesellschaften) und blieb dies bis zu ihrer Emeritierung im Sommer 2021.

Anke von Kügelgen war äusserst erfolgreich in der Durchführung grossangelegter kollaborativer Forschungsprojekte und der Einwerbung von Drittmittel hierfür, insbesondere hat sie sich um die enge Zusammenarbeit mit Partner:innen aus Zentralasien verdient gemacht. Ihre Projekte sind namentlich „Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries“ (finanziert durch die International Association for the Promotion of Cooperation with Scientists from the New Independent States of the Former Soviet Union (INTAS, Brüssel) 1995–1998; Kooperationspartner Stefan Reichmuth, Michael Kemper); „Disputes on Muslim Authority in Central Asia (19th–20th Centuries): Critical Editions and Source Studies“ (vom SNF gefördert 2000–2002; Kooperationspartner: Bakhtiyar Babajanov, Ashirbek Muminov und Zikiriya Zhandarbek); „Islamische Theologie in Osmanischer Zeit“ (vom SNF gefördert, 2001–2003 mit Ulrich Rudolph und Edward Badeen); „Islamic Education in the Soviet Union and the CIS“ (von der Volkswagen Stiftung finanziert 2002–2004; Kooperationspart-

https://doi.org/10.1515/9783110767506-002

ner: Fikret Adanir, Stefan Reichmuth, Raoul Motika und andere); sowie zuletzt „Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. IV (Ueberweg): Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts“ (vom SNF gefördert 2014–2017).

Den wissenschaftlichen Nachwuchs hat Anke von Kügelgen in einer grossen thematischen Breite durch ihre Tätigkeit als Erstbetreuerin mehrerer Doktorandinnen und Doktoranden gefördert, für viele von ihnen hat sie erfolgreich Drittmittel beim Schweizerischen Nationalfonds (SNF) eingeworben oder die Beantragung anderer Stipendien unterstützt. Sie hat sich dabei stets verbindlich und mit grossem Engagement für die wissenschaftliche, im weiteren Sinne berufliche wie auch persönliche Situation der von ihr geförderten Wissenschaftler:innen eingesetzt. Bei den von ihr betreuten Dissertationen handelt es sich um folgende Projekte (in alphabetischer Reihenfolge):

– Michael Frey, „Liberalismus mit Gemeinsinn: Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext“ (2013–2018, gefördert u. a. durch die Janggen-Pöhn-Stiftung St. Gallen sowie einen Harvest Money Grant der Universität Bern; Philosophischer Buchpreis 2020 des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, fiph);
– Matthias Graf, „Mazzika!: Eine arabistisch-ethnomusikologische Exkursion in die Text- und Klangwelten der Popmusik Ägyptens und des Libanon von ihren Anfängen bis heute“ (2007–2011, Annemarie Schimmel Preis der „Freunde islamischer Kunst und Kultur“);
– Bahargül Hamut, „Silsilat aẕ-Ẕahab: Kommentierung einer čaġatai-uigurischen Handschrift zu den Aqtaġliq Ḫoǧilar, einer mystischen Gruppierung in Xinjiang im 16.–18. Jahrhundert“ (bis 2009, gefördert durch die Gerda Henkel Stiftung);
– Thomas Hayoz, „Indo-muslimische Herrschaft und ihre Verankerung in der Geschichte. Geschichtsschreibung in der Herrschaftszeit Muhammad Shâhs (1719 bis 1748)“ (2004–2010);
– Enur Imeri, „Der Materialismus-Streit auf Osmanisch“ (2018–2022, gefördert durch den SNF, Programmlinie Doc.ch);
– Silvia Martens, „Theorie und Praxis islamischer Wohltätigkeit in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft am Beispiel der Schweiz“ (2009–2011, gefördert durch den SNF);
– Kata Moser, „Auf der Suche nach Argumenten: Philosophie in arabischsprachigen Bildungs- und Kulturzeitschriften von 1967 bis 2000“ (2010–2014, gefördert durch den SNF);
– Almuth Lahmann, „Von der Disposition zum vollendeten Glück. Physis und Metaphysik: Der sich Erhebende (*an-nāhiḍ*) in der Ethik Saʿadyah Gaons“ (2012–2020);

- Elisabeth Nössing, „The Logics of Relatedness in Conditions of Forced Migration. Syrian Refugees in Jordan and Lebanon" (2015–2022, gefördert durch den SNF);
- Mahdi Rezaei-Tazik, „Religionskritik am Beispiel dreier iranischer Dissidenten: Āḫūndzāde (1812–1878), Kermānī (1853/54–1896) und Kasrawī (1890–1946)" (2017–2021, gefördert durch den SNF im Projekt „Philosophische Religionskritik im Nahen Osten – Geschichten west-östlicher Verflechtungen"). Das Projekt wurde als exzellent bewertet, daher konnte Anke von Kügelgen für Rezaei-Tazik auch das nachfolgende Projekt einwerben: „Religionskritik im Nahen Osten und ihre Transformation angesichts neuer Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte (1930-er bis 1990-er Jahre)" (2020–2023, gefördert durch den SNF);
- Andreas Weiss, „Der Werdegang eines Kemalisten: Ahmet Cevat Emre und seine Zeitschrift *Muhit*" (bis ca. 2006);
- Sevinç Yasargil, „Die Freiheit zur Selbstbestimmung – ʿAbd ar-Raḥmān Badawīs Entwurf einer arabischen Existenzphilosophie im Kontext" (2017–2022, gefördert durch den SNF im Projekt „Philosophische Religionskritik im Nahen Osten – Geschichten west-östlicher Verflechtungen"). Das Projekt wurde als exzellent bewertet, daher konnte Anke von Kügelgen für Yasargil auch das nachfolgende Projekt einwerben: „Religionskritik im Nahen Osten und ihre Transformation angesichts neuer Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte (1930-er bis 1990-er Jahre)" (2020–2023, gefördert durch den SNF);
- Bettina Zimmermann, „The Logics of Relatedness in Conditions of Forced Migration. Syrian Refugees in Jordan and Lebanon" (2015–2019, gefördert durch den SNF).

Zahlreiche weitere, hier nicht genannte Doktorierende hat Anke von Kügelgen als Zweitbetreuerin begleitet.

Während ihrer Karriere hat Anke von Kügelgen eine Reihe akademischer Funktionen ausgeübt, die ihr Ansehen an ihrer Heimuniversität aber auch weit darüber hinaus illustrieren und hier nur in einer Auswahl zusammengefasst werden sollen: Sie war Vorstandsmitglied des wissenschaftlichen Beirates am Centre International des Sciences de l'Homme sous l'égide de l'UNESCO in Byblos, Libanon (seit 2017), Vorstandsmitglied und zeitweilig auch Vizepräsidentin der Schweizerischen Asiengesellschaft (SAG) / Société Suisse-Asie (2011–2021). An der Universität Bern selbst war sie ab 2004 bis zu ihrer Emeritierung Co-Direktorin des Institutes für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie sowie von 2017 bis 2019 Direktorin der Graduate School of the Arts and Humanities (GSAH) und des Interdisziplinären Forschungs- und Nachwuchsnetz-

werks (IFN) am Walter Benjamin Kolleg. Anke von Kügelgen war zudem Mitglied des wissenschaftlichen Beirats mehrerer Organisationen und Zeitschriften und ist dies teilweise auch heute noch. So war oder ist sie aktiv als Vorstandmitglied und stellvertretende Vorsitzende am Orient-Institut-Istanbul (2009–2015), der Gerda Henkel Stiftung, Vorstandsmitglied im wissenschaftlichen Beirat am Orient-Institut-Beirut (2005–2009). Ausserdem ist sie Mitherausgeberin der Reihen *Philosophie in der nahöstlichen Moderne / Philosophy in the Modern Middle East* (p*n*m) (Berlin: De Gruyter, zuvor Berlin: Klaus Schwarz); *Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften* (Würzburg: Ergon); und war Herausgeberin von *Asiatische Studien/Études Asiatiques* (Berlin/München/Boston: De Gruyter) und *Worlds of Islam/Welten des Islams/Mondes de l'Islam*. Auch in zahlreichen wissenschaftlichen Fachgesellschaften ist sie Mitglied.

Anke von Kügelgen ist auch als Organisatorin und Gastgeberin wissenschaftlicher Veranstaltungen sehr geschätzt. Unter den viele Konferenzen, die sie (mit-)organisiert hat, sind beispielsweise zu nennen: der gemeinsam mit Sarhan Dhouib veranstaltete Workshop *Konzepte von Intoleranz und Toleranz in der arabischen Moderne* (2019); die durch das Collegium Generale der Universität Bern (mit Anke von Kügelgen in der Programmkommission) organisierte Ringvorlesung *Religionen: Toleranz und Intoleranz* (2015); die Panel Series *Philosophy in the Modern Middle East I + II* am World Congress of Middle Eastern Studies (WOCMES) an der Middle East Technical University (METU) in Ankara (2014); zwei Veranstaltungen zum „Ueberweg"-Teilprojekt *Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt (19.–20. Jahrhundert)* an der Universität Bern (2009 und 2011); das in Zusammenarbeit mit dem Collegium Generale und Jens Schlieter organisierte Münchenwiler-Seminar *Rationalität zwischen Religion und Philosophie* an der Universität Bern (2010). Ausserdem hat Anke von Kügelgen die Federführung bei der Organisation der Nachwuchstagung der Schweizerischen Asiengesellschaft (SAG) 2013 innegehabt.

Publikationsverzeichnis von Anke von Kügelgen

Erstellt auf der Grundlage der Angaben auf https://www.islamwissenschaft.unibe.ch/personen/prof_em_dr_von_kuegelgen_anke/index_ger.html#pane1119514 (10.2.2022) sowie erweitert um die neuen Publikationen.

1. Bücher und Monographien

2021 *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag.

2017 *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (p*n*m – Philosophie in der nahöstlichen Moderne / Philosophy in the Modern Middle East). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
Rezensionen: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (28.7.2017) 12 (Sonja Hegasy); *Qantara.de 2017*, https://en.qantara.de/content/non-fiction-religious-criticism-around-1900-middle-eastern-philosophys-take-on-islam (27.10.2017) (Sonja Hegasy, transl. by Ruth Martin); *Die Welt des Islams* 58 (2018) 119–123 (Monika Walter).

2013 *Repression, Anpassung, Neuorientierung: Islamische Bildung im sowjetischen und post-sowjetischen Raum*. Hrsg. von Raoul Motika, Michael Kemper und Anke von Kügelgen. Reichert: Wiesbaden.
Rezensionen: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, jgo.e-reviews 6.1 (2016): S. 33–35 (Botakoz Kassymbekova); *DAVO-Nachrichten* 36/37 (2014) 194–195 (Frank Bliss).

2008 *Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-namas and Khoja Groups Linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th–21th Centuries.* Hrsg. von Ashirbek Muminov, Anke von Kügelgen, Devin DeWeese und Michael Kemper. Almaty: Daik Press.

2007 *Disputy musul'manskich religioznych avtoritetov v Central'noj Azii v XX veke*. Hrsg. von Bakhtiyar M. Babajanov, Ashirbek K. Muminov und Anke von Kügelgen. Almaty: Daik Press.

2004 *Manāqib-i Dukčī Īšān (Anonim Žitija Dukčī Īšāna – predvoditelja Andižanskogo vosstanija 1898 goda)*. Predislovie k perevodu, perevod i kommentarii: B. M. Babadjanov. Hrsg. von Anke von Kügelgen. Almaty: Daik Press.

2002 *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert)*. Istanbul/Würzburg: Ergon. (Habil.)
Rezensionen: *Abstracta Iranica* [En ligne], 26, mis en ligne le: 8 décembre 2005 (Stéphane Dudoignon); *DAVO-Nachrichten* 19 (2004) 62–63 (Martin Tamcke); *Die Welt des Islams*, New Series, 44 (2004) 296–298 (Jürgen Paul).
Russische Übersetzung: *Legitimacia sredneaziatskoj dinastii Mangitov v proizvedenijach ich istorikov (XVIII–XIX vv.)*. Almaty: Daik Press, 2004.

2000 *Muslim Culture in Russia and Central Asia,* Bd. 3: *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts.* Hrsg. von Anke von Kügelgen, Ashirbek Muminov und Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-003

Rezensionen: *Central Eurasian Studies Review* 3.2 (2004) 22–24 (Devin DeWeese); *Der Islam* 80 (2003) 379–383 (A. Khismatulin).

1998 *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*. Hrsg. von Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Allen J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
Rezensionen: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001), 439 (Bärbel Beinhauer-Köhler); *Orientalistische Literaturzeitung* 94.4/5 (1999) 529–535 (Heidi Stein).

1996 *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries,* Bd. 1. Hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen und Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
Rezensionen: *Orientalistische Literaturzeitung* 93.4/5 (1998) 528–533 (Heidi Stein); *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998) 450 (Jürgen Paul).

1994 *Averroes und die arabische Moderne – Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. (Islamic Philosophy, Theology and Science – Texts and Studies, Bd. 19). Leiden [et. al.]: Brill. (Diss.)
Rezensionen: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (4.5.1995) 10 (Wolfgang Günter Lerch); *Archív Orientální* 63 (1995) 378–380 (Luboš Kropáček); *Studia Islamica* 82 (1995) 159–162 (Pierre Lory); *Tijdschrift voor Filosofie* 4 (1995) 743–744 (J. Janssens); *Bulletin d'Études Orientales* 47 (1995) 247–248 (Annabelle Böttcher); *Revue des sciences philos. et théol.* 3 (1995) 516–517 (Claude Gilliot); *Revue Thomiste* 1 (1996) 141–142; *Bulletin critique des Annales islamologiques* 13 (1996) 95–98 (Dominique Mallait); *Orient* 37/1 (1996) 182–184 (Johannes Vandenrath); *Die Welt des Islams* 36/3 (1996) 379–390 (Stefan Wild); *Anaquel de estudios árabes* 7 (1996) 263–268 (Miguel Cruz Hernández); *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales du Caire* 23 (1998) 533–535 (J. Dreher); *al-Mağalla at-Tūnisiyya li-d-dirāsāt al-falsafiyya* (*Revue Tunisienne des Études Philosophiques*) 22/23 (1999) 61–64 (Muḥammad at-Turkī).

2. Beiträge zu Büchern und Lexika

2022 „Themen und Orte nahöstlicher Philosophie (19.–20. Jahrhundert)“. In: *Islam III*. Hrsg. von Peter Antes. (Die Religionen der Menschheit: Bd. 25,3). Stuttgart: Kohlhammer, 279–303.

2021 „Einleitung“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, XIX–XLIII.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „Einleitung: Erstes Kapitel: Arabischer Sprachraum – Philosophie- und Wissenschaftsverständnis im Wandel (1. Hälfte 19. Jahrhundert–1920er Jahre)“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 3–24.

2021 „§ 1. Darwinismus, Materialismus und soziale Evolution“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen.

(Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 25–80.

2021 „§ 2. Ethik, Religion und Gesellschaftsreform". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 81–106.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 3. Zivilisation, Staat und Fortschritt] 2. Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 110–124.

2021 „[§ 3. Zivilisation, Staat und Fortschritt] 6. Fransīs al-Marrāš". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 143–145.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „Einleitung: Zweites Kapitel: Arabischer Sprachraum – Ausdifferenzierung philosophischer Richtungen (1920er bis 1960er Jahre)". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 167–181.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 4. Politische Philosophie, 2. Liberale und säkulare Ansätze]3. Ṭāhā Ḥusain". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 197–209.

2021 „§ 5. Islamische Philosophiegeschichte als akademische Disziplin". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 242–262.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 6. Adaption westlicher philosophischer Strömungen] 1. Einleitung". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 263–265.

2021 „[§ 6. Adaption westlicher philosophischer Strömungen] 4. Existentialismus: ʿAbdarraḥmān Badawī". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 275–286.

2021 „[§ 6. Adaption westlicher philosophischer Strömungen] 5. Personalismus: Muḥammad ʿAzīz al-Ḥabābī / Laḥbābī (Mohamed Aziz Lahbabi)". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 286–293.

2021 „[§ 6. Adaption westlicher philosophischer Strömungen] 6. Logischer Positivismus und Instrumentalismus: Zakī Naǧīb Maḥmūd". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 294–304.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „Einleitung: Drittes Kapitel: Arabischer Sprachraum – Selbstkritik im Zeichen der Philosophie seit den 1960er Jahren". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke

von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 311–325.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 7. Kultur-, Gesellschafts- und Religionskritik] 1. Einleitung". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 326–333.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 7. Kultur-, Gesellschafts- und Religionskritik] 3. Aufklärungsphilosophie: Ṣādiq Ǧalāl al-ʿAẓm (Sadik Jalal al-Azm)". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 350–365.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 8. Rationalitätsdebatte] 1. Einleitung". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 378–385.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 8. Rationalitätsdebatte] 5. Ḥasan Ḥanafī". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 421–437.

2021 „[§ 8. Rationalitätsdebatte] 6. Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī (Muhammad Abed al-Jabri)". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 437–451.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 8. Rationalitätsdebatte] 7. Ṭayyib Tīzīnī". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 451–465.

2021 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke. „[§ 10. Geschichtsphilosophie] 1. Einleitung". In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag, Teilband 1, 545–547.

2019 „Philosophy in the Modern Middle East. An Interview by Peter Adamson to Anke von Kügelgen". In: *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*. Hrsg. von Jean-Baptiste Brenet und Olga L. Lizzini. (Sic et non Bd. 2019). Paris: Vrin, 99–111.

2018 „Forschungsdesigner – Wissenschaftsmanager – Hochschulpolitiker". In: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam – Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Florian Zemmin, Johannes Stephan und Monica Corrado. Leiden: Brill, 559–567.

2017 „Moral Education in Central Asia, 19th–21st Centuries: The Foundations for Sufi, Jadid, Soviet, National and Islamist Ethics". In: *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Hrsg. von Ralf Elger und Michael Kemper. Leiden: Brill, 76–102.

2017 „Vorrede zur neuen Buchreihe". In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 9–29.

2017 „Einleitung: Konflikt, Harmonie oder Autonomie? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion". In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 30–120.

2013 „The poison of philosophy – Ibn Taymiyya's struggle for and against reason". In: *Islamic Theology, Philosophy and Law – Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Hrsg. von Birgit Krawietz und Georges Tamer. Berlin: de Gruyter, 253–328.
Rezension: *Bulletin of the SOAS* 77.2 (2014) S. 379–381 [des Bandes; S. 380 des Beitrags von Anke von Kügelgen] (Abdelkader Al Ghouz).

2009 „Ibn Ruschd". In: *Philosophenlexikon*. Hrsg. von Stefan Jordan und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 158–159.

2009 „Bukhara viii. Historiography of the Khanate, 1500–1920". In: *Encyclopaedia Iranica*, Hrsg. von Ehsan Yarshater. https://www.iranicaonline.org/articles/bukhara-viii.

2009 „al-ʿAlawī, Jamāl al-Dīn". In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Hrsg. von Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 73–74.

2008 „ʿAbduh, Muḥammad". In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Hrsg. von Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 25–32.

2008 „ʿAbd al-Rāziq, Muṣṭafā". In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Hrsg. von Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 12–14.

2008 „Abū Rīda, Muḥammad ʿAbd al-Hādī". In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Hrsg. von Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 67–68.

2008 „al-Ahwānī, Fuʾād Aḥmad". In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Hrsg. von Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 51–52.

2005 „Bücher und Bibliotheken in der islamischen Welt des ‚Mittelalters'". In: *Buchkultur im Mittelalter: Schrift – Bild – Kommunikation*. Hrsg. von Michael Stolz und Adrian Mettauer in Zusammenarbeit mit Yvonne Dellsperger und André Schnyder, Redaktion: Hendrik Kuschel. Berlin/New York: de Gruyter, 147–175.

2005 „Zentralasien II. Islamisch". In: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck, 1843–1845.
Englische Übersetzung: „Inner Asia II. Islam". In: *Religion Past and Present*, Bd. 6. Leiden: Brill (^{4}2009), 494–495.

2005 „Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf". In: *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter*. Hrsg. von Dominik Perler und Ulrich Rudolph, Leiden: Brill, 167–225.

2004 „Manghits". In: *Encyclopaedia Iranica*. Hrsg. von Ehsan Yarshater, https://www.iranicaonline.org/articles/manghits.

2004 „Andijan Uprising". In: *Encyclopaedia Iranica*. Hrsg. von Ehsan Yarshater, https://www.iranicaonline.org/articles/andijan-uprising.

2004 „Dialogpartner im Widerspruch: Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die ‚Einheit der Wahrheit'". In: *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea – Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth Birthday*. Hrsg. von Rüdiger Arnzen und Jörn Thielmann. Leuven: Peters, 455–481.

2004 „Handlist of Sufi manuscripts, 18th–20th centuries, compiled by S. Gulomov [u. a.], Berlin 2000 and Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan, zusammengestellt von Baxtiyar Babadjanov [u. a.]. Hrsg. von Jürgen Paul, Stuttgart 2002“. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 58.1: 252–257. (Rezension)

2003 „Xudāybırdı Ġiǧduwānī“. In: *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii – Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 4. Hrsg. von Stanislav Mikhaĭlovich Prozorov. Moskau: Vostočnaja literatura, 91–92.

2003 „Niyāzqulī at-Turkmānı“. In: *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii – Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 4. Hrsg. von Stanislav Mikhaĭlovich Prozorov. Moskau: Vostočnaja literatura, 63–64.

2003 „Miyān Faḍl-i Aḥmad“. In: *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii – Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 4. Hrsg. von Stanislav Mikhaĭlovich Prozorov. Moskau: Vostočnaja literatura, 49–50.

2003 „Naqšbandīya Muǧaddidīya v Central'noj Azii“. In: *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii – Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 4. Hrsg. von Stanislav Mikhaĭlovich Prozorov. Moskau: Vostočnaja literature, 56–58.

2002 „Kontinuität und Wandel in der Geschichtsschreibung Bucharas (Mitte des 18. bis Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts)“. In: *Studies in Arabic and Islam – Proceedings of the 19th Congress, Union Européene des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*. Hrsg. von Stefan Leder et al. Leuven/Paris/Sterling: Orientalia Lovaniensia Analecta, 89–105.

2002 „Geschichte und Gegenwart in Usbekistan“. In: *10 Jahre seit dem Untergang der Sowjetunion – Der postsowjetische Raum im Wandel*. Hrsg. von der Schweizerischen Osteuropabibliothek und dem Polit-Forum des Bundes, bearbeitet und hrsg. von Christophe v. Werdt. Bern: Stadt- und Universitätsbibliothek Bern, 81–93.

2000 „Sufimeister und Herrscher im Zwiegespräch: Die Schreiben des Faḍl Aḥmad aus Peschawar an Amīr Ḥaydar in Buchara“. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries,* Bd. 3. Hrsg. von Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov und Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 319–455.

2000 „Allen J. Frank, Islamic Historiogaphy and ‚Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Bd. 61. Hrsg. von Reinhard Schulze). Leiden/Boston/Köln 1998“. *Journal of the American Oriental Society* 120.1: 115–116 (Rezension).

1998 „Die Entfaltung der Naqšbandīya muǧaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit“. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries,* Bd. 2. Hrsg. von Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Allen J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 101–151.
Russische Übersetzung: Anke fon Kjugel'gen, „Rascvet Nakšbandija-Mudžaddidija v Srednej Transoksanii s XVIII – do načala XIX vv.: opyt detektivnogo rassledovanija“. In: *Sufism v Central'noj Azii (zarubežnye issledovanija)*, sostavitel' i otvetstvennyj redaktor A. A. Chismatulin. St. Petersburg 2001, 275–330.

1996 „Buchara – Oase von Tradition und Willkür. Europäische Reiseberichte des 18. und 19. Jahrhunderts“. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 1. Hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz, 415–431.

1994 „‚Averroisten‘ im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Rušd-Rezeption in der arabischen Welt“, in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese. Zürich: Spur, 351–371.
Übersetzung ins Arabische: 1998 „ar-Rušdiyya al-ʿarabiyya al-muʿāṣira“. *al-Maǧalla at-Tūnisiyya lid-dirāsāt al-falsafiyya* (*Revue Tunisienne des Études Philosophiques*), ʿadad ḫāṣṣ (Numéro spécial): *Ibn Rušd al-yawm* (*Ibn Rochd aujourd'hui*) 13.19: 115–137.

1991 „Mohammed Arkoun, Ouvertures sur l'Islam, Paris 1989“. *Die Welt des Islams* 31: 258–260 (Rezension).

3. Publikationen in wissenschaftlichen Zeitschriften

2017 Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke: „Nachruf auf Sadik Jalal al-Azm“. *Asiatische Studien/ Études Asiatiques* 71.1: 1–3.

2016 „Forschungsschwerpunkt Zeitgenössische Philosophie im Nahen und Mittleren Osten“. *Bulletin SGMOIK/SSMOCI* 42: *Philosophie – La philosophie*: 11–14.

2013 „‚Progressiver Islam‘ im ausgehenden Zarenreich: Das Plädoyer des St. Petersburger Imams und Regierungsbeamten Ataulla Bajazitov (1846–1911) für die Partizipation der Muslime an der modernen Zivilisation“. *Asiatische Studien* 67.3: 927–964.

2013 „*Concordia (International Journal of Philosophy)* 59/2011: Current Arab-Islamic Philosophy, by Sarhan Dhouib“. *Die Welt des Islams* 53.1: 129–131 (Rezension).

2010 „Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio – Ein Thesenpapier zum Diktum der ‚Vernunftreligion‘ Islam im 11.–14. Jahrhundert“. *Asiatische Studien* 64.3: 601–648.

2006 „Zur Authentizität des ‚Ich‘ in timuridischen Herrscherautobiographien“. *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 60.2: 383–436.
Rezension: *Abstracta Iranica* [En ligne], 29, mis en ligne le: 15 septembre 2008 (Michele Bernardini).

2003 Muminov, Aširbek / von Kügelgen, Anke: „X asr Samarqand ilohijotchilari“. *Imom al-buxoriy Saboqlari* 1: 15–19.

2001 „Samarcand und Bukhara: European Travel Accounts from Different Centuries“. *Diyalog Avrasya* 2: 70–77 (in Türkisch und Russisch).

1996 „A Call for Rationalism: ‚Arab Averroists‘ in the Twentieth Century“. *Alif (Journal of Comparative Poetics)* 16: *Averroës and the Rational Legacy in the East and the West*: 97–132.

4. Übersetzungen

2016 „Ataullah Bayazitov: Eine Erwiderung auf Ernest Renans Rede ‚Der Islam und die Wissenschaft‘“. In: *Moderne Muslime – Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Hrsg. von Birgit Schäbler. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 205–230, 245–247. (Aus dem Russischen ins Deutsche).

1999 Yelizaveta Nekrasova. *Die Basare Bucharas vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert: Das Antlitz einer Handelsstadt im Wandel*. Übersetzt aus dem Russischen ins Deutsche von Michael Kemper und Anke von Kügelgen. Halle/Berlin: ANOR 2.

1996, 1998 15 Artikel für *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries, Bd*. I und II (s. o.). (Übersetzt aus dem Russischen ins Deutsche).

1990 In Zusammenarbeit mit Hayrettin Seyhan: Ömer Seyfettin. „Das verborgene Heiligtum". In: *Geschichten aus der Geschichte der Türkei*. Hrsg. von Güney Dal und Yüksel Pazarkaya. Frankfurt am Main (Sammlung Luchterhand), 27–35. (Aus dem Türkischen ins Deutsche).

1987 Orhon Murat Arıburnu. *Dieses Herz gehört Euch – Gedichte 1940–1982*. Übersetzt aus dem Türkischen ins Deutsche. Berlin: Express Edition.

1983, 1985 In Zusammenarbeit mit Hayrettin Seyhan: Übersetzungen verschiedener Texte für Schulbücher der 7. und 9. Klasse aus dem Türkischen ins Deutsche: *Türkçe dil ve okuma kitabi / Türkisches Sprach- und Lesebuch*. Hrsg. von Der Senator für Schulwesen, Jugend und Sport, Leadership: Gerhard Weil. Berlin (West).

5. Herausgeberschaften

p*n*m – *Philosophie in der nahöstlichen Moderne / Philosophy in the Modern Middle East*, Klaus Schwarz Verlag, 2017–2018, De Gruyter ab 2020. (Buchreihe mit Studien, kommentierten Übersetzungen und Editionen).

Asiatische Studien / Études Asiatiques, Boston/Berlin: De Gruyter [vormals Bern, u. a.: Lang Verlag] (Co-Herausgeberin der Allgemeinen Nummern und der Hefte zu Islam und zu Zentralasien, 2005–2021).

Welten des Islams / *Worlds of Islam* / *Mondes de l'Islam*, zunächst Bern: Peter Lang, danach: Berlin/München/Boston: De Gruyter (Co-Herausgeberin 2006–2021) (Buchreihe).

Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften, Würzburg: Ergon (Co-Herausgeberin 2008 bis heute) (Buchreihe).

6. Podcasts, Zeitungsartikel, u. a.

2018 „Der Koran wusste nichts vom Telegraphen – Christopher de Bellaigue korrigiert einige westliche Einschätzung der arabischen Welt" (Rezension „Die islamische Aufklärung – Der Konflikt zwischen Glaube und Vernunft, 1798 bis heute"). *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (4.8.2018), S. 10.

2018 Anke von Kügelgen / Ulrich Rudolph: „Zerrbilder der Islamwissenschaft. Das Fach betreibt weder eine Verherrlichung noch eine Verteufelung des Islams: Eine Widerrede zu Bassam Tibi". *Neue Zürcher Zeitung* (25.1.2018), S. 38.

2018 *Diesseits von Dichotomien – Versuch einer konstruktiven Reibung*. Eröffnungsvortrag zur internationalen Tagung *Philosophie, Religion und Wissenschaft in islamischen Lebenswelten*, Universität Wien (12.3.2018 / 18.4.2018): https://audiothek.philo.at/media/anke-von-kuegelgen-diesseits-von-dichotomien-versu.

2014 *Anke von Kügelgen on Contemporary Islamic Thought*, Interview mit Peter Adamson, 26. Oktober 2014: https://historyofphilosophy.net/contemporary-islam-von-kugelgen

7. In Vorbereitung

Konzepte von Toleranz und Intoleranz in der arabischen Welt. Hrsg. von Sarhan Dhouib / Anke von Kügelgen. (Philosophie in der nahöstlichen Moderne). 2 Bände. Berlin: De Gruyter (zu erscheinen 2023).

Teil I: **Philosophische Zugänge**

Metaphilosophische Überlegungen

Claus Beisbart

Wozu Interkulturelle Philosophie heute?

Zur epistemischen Leistung interkultureller Bezugnahme

Persönliche Vorbemerkung

„Wozu Philosophie heute?" – unter dieser Frage standen zwei Seminare, die ich zusammen mit Anke von Kügelgen geben durfte und an die ich mich dankbar erinnere. Ziel der Veranstaltungen war es, vergleichend zu diskutieren, wie die Frage nach dem Sinn der Philosophie gegenwärtig in der westlich geprägten Welt und im Nahen Osten sowie in muslimisch geprägten Gesellschaften beantwortet wird.

Innerhalb des Studienangebots in meinem Fach, der Philosophie, stellte das Seminar eine Besonderheit dar, befassen sich doch die meisten Veranstaltungen dort mit Texten, die sich der westlichen Philosophie zuordnen lassen. Was dabei genau mit westlicher Philosophie gemeint ist, lässt sich nur vage umschreiben; es geht um einen Zusammenhang des Nachdenkens, der sich von der griechischen Antike bis heute erstreckt und in dem sich die meiste Philosophie verortet, die heute an den Universitäten Europas und Nordamerikas betrieben wird. Dass dort die westliche Philosophie dominiert, ist etwa daran festzumachen, dass die Werke von Platon, Kant, Wittgenstein oder Arendt ungleich öfter thematisiert werden als jene von Konfuzius oder Ibn Rušd (Averroes; 1126–1198).

Dass die westliche Philosophie in der Lehre, aber auch der Forschung an vielen Universitäten Europas, Nordamerikas und anderswo dominiert, wird in den letzten Jahren vermehrt kritisiert. International viel beachtet wurde ein Artikel, in dem Jay L. Garfield und Bryan W. van Norden vorschlagen, die nordamerikanischen Philosophie-Institute sollten sich aufgrund ihrer eurozentrischen Orientierung umbenennen, etwa in „Department for European and American Philosophy".[1] Im deutschen Sprachraum hat sich seit einiger Zeit die Interkulturelle Philosophie etabliert, die sich ebenfalls gegen ein eurozentrisches Philosophie-Verständnis wendet und fordert, philosophische Themen im interkulturellen Gespräch zu behandeln.[2] So haben wir uns in den genannten Seminaren auch mit der Interkulturellen Philosophie beschäftigt.

1 Garfield & van Norden 2016.

2 Zur Einführung siehe etwa Kimmerle 2002; Wimmer 2004; Paul 2008.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-004

Die Reaktionen auf die Interkulturelle Philosophie muten dabei wenigstens auf den ersten Blick wenig kohärent an – das gilt für den Kreis der Studierenden, die an unserem Seminar teilnahmen, ebenso wie für die akademische Philosophie in Europa. Auf der einen Seite stossen viele zentrale Anliegen der Interkulturellen Philosophie bei denen, die sich mit ihr beschäftigen, auf breite Zustimmung. Gegen den interkulturellen Austausch über philosophische Themen kann man schwerlich etwas einwenden, dient er doch der Verständigung zwischen den Kulturen.[3] Auch die Forderung, eine eurozentrische Sicht der Philosophiegeschichte aufzugeben, rennt heute bei vielen Menschen offene Türen ein. Auf der anderen Seite hapert es aber an der Umsetzung der Forderungen, welche die Interkulturelle Philosophie erhebt. In der akademischen Philosophie ist die Interkulturelle Philosophie eine Nische geblieben.[4] Das läuft ihrem Anspruch zuwider, denn sie versteht sich nicht als ein Fach unter vielen wie etwa die Wissenschaftsphilosophie oder die Kulturphilosophie, sondern zielt auf eine Neuorientierung allen philosophischen Denkens.[5]

Aber sind die Reaktionen auf die Interkulturelle Philosophie wirklich so inkohärent, wie es auf den ersten Blick scheint – haben wir es also mit einer Form von Unvernünftigkeit zu tun, etwa Willensschwäche? Oder lassen sich die Reaktionen wenigstens ein Stück weit erklären, vielleicht sogar rationalisieren? Diese Fragen sind letztlich philosophischer Natur, weil sie nur beantwortet werden können, wenn geklärt wird, in welchem Ausmass Philosophie heute interkulturell betrieben werden sollte. Ich möchte daher in diesem Aufsatz die Frage „Wozu Interkulturelle Philosophie heute?“ stellen und aus einer bestimmten Perspektive beantworten. Dabei liegt die Betonung auf „Interkulturell“; es geht also nur um die Frage, inwiefern sich die Philosophie interkulturell ausrichten sollte; ich unterstelle, dass die Philosophie allgemein eine Berechtigung hat.

Philosophie als epistemisches Projekt

Freilich hängt eine Antwort auf die Frage, inwiefern eine *Interkulturelle* Philosophie nötig ist, davon ab, wozu die Philosophie insgesamt da ist. Ich kann diese Frage hier nicht begründet beantworten und muss mich daher auf eine Voraussetzung stützen. Diese lautet, dass die Philosophie wesentlich eine Erkenntnisbemühung ist, also auf Wissen oder wenigstens gut begründete Überzeugungen

3 Vgl. Paul 2008: Kapitel 2.
4 Vgl. Kimmerle 2002: 8.
5 Siehe etwa Wimmer 2003: 115–126.

und auf Verstehen zielt. Dabei nenne ich das Verstehen gesondert, weil es über das Wissen hinausgeht und etwa auch die Fähigkeiten umfasst, die eigenen Wissensbestände miteinander zu verknüpfen und auf neue Fälle anzuwenden.[6] Gerade die Fähigkeit, Wissen aus unterschiedlichen Bereichen zusammenzudenken, zu vernetzen und integrieren, ist dabei charakteristisch für das philosophische Denken.

Dass die Philosophie wesentlich durch epistemische Ziele bestimmt ist, lässt sich damit vereinbaren, dass sie auch andere Aufgaben übernimmt, ja übernehmen sollte. So können die epistemischen Zielsetzungen der Philosophie um höherer Ziele willen verfolgt werden, etwa um des guten Lebens willen.[7] Aufgrund der Kompetenzen, welche die Philosophie erfordert und daher auch schult, kann und sollte sie wohl auch in der Bildung eine wichtige Rolle spielen.[8] Weiterhin könnte die Philosophie mit ihren allgemeinen Fragen einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass eine komplex ausdifferenzierte Gesellschaft ein Verständnis von sich selbst gewinnt, wie es Habermas vorschlägt.[9] Schliesslich kann ein philosophisches Nachdenken, das Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zusammenführt, zur Verständigung zwischen diesen Kulturen beitragen. Die These von der wesentlichen epistemischen Bestimmtheit schliesst all das nicht aus, sondern besagt nur, dass das wesentliche unmittelbare Ziel philosophischen Überlegens erkenntnisorientiert ist.

Wenn man die Philosophie als epistemisches Unterfangen ansieht, dann ist es naheliegend, ihr die Beantwortung von Sachfragen aufzutragen, die einen systematischen Charakter haben und nicht bloss die Philosophiegeschichte betreffen. Ebenso naheliegend ist es, die Fragen der Philosophie z. B. auf die Struktur der Wirklichkeit, die Grenzen des Wissens und das gute Leben zu beziehen.[10] So liegt der Schwerpunkt meiner Überlegungen im Folgenden auf der systematischen Philosophie, nicht der Philosophie als Philosophiegeschichtsschreibung. Demgemäss spielen die Forderungen der Interkulturellen Philosophie für die Historiografie in diesem Kapitel keine Rolle.

Was die systematische Philosophie angeht, so lautet eine zentrale Forderung der Interkulturellen Philosophie, dass Sachfragen in Polylogen, also interkulturellen Gesprächen anzugehen sind.[11] Wimmer formuliert in diesem Sinne

---

6 Siehe etwa Baumberger et al. 2017.

7 Vgl. dazu Hadot 1995.

8 Siehe dazu Burkard 2020; Hegselmann 2020.

9 Habermas 2009.

10 Auch in der Interkulturellen Philosophie versucht man, den Philosophiebegriff u. a. mithilfe von Fragen festzulegen; siehe etwa Wimmer 2003: 115–118.

11 Wimmer 2004: 50; auch das nächste Zitat.

folgende „Minimalregel“: „*Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.*“[12] Ins Positive gewendet solle man nach „*transkulturellen ‚Überlappungen‘*“ von Begriffen suchen, da gut begründete Thesen wahrscheinlich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten entwickelt worden seien.

Es fällt auf, dass sich Wimmers Forderungen sowohl auf Begriffe als auch die Begründung von Auffassungen oder Überzeugungen beziehen. Ich werde im Folgenden den Fokus auf den zweiten Aspekt legen. In der Diskussion darüber werden dann freilich auch Begriffe wichtig werden. In Bezug auf die Begründung implizieren die beiden Seiten von Wimmers Regeln zusammen, dass Auffassungen aus anderen Kulturen bei der Begründung (und daher auch beim Bilden) der eigenen Überzeugungen Berücksichtigung verdienen, dass ihnen also ein gewisses epistemisches Gewicht zukommt. Dass Wimmer sogar verlangt, die eigenen Überzeugungen für unbegründet zu halten, wenn sie nicht unter Beteiligung von Menschen aus anderen Kulturen entstanden sind, übergehe ich im Folgenden.

Wenn die Philosophie wesentlich durch Erkenntnisziele bestimmt ist, dann müssen sich Wimmers Forderungen mit epistemischen Überlegungen rechtfertigen lassen. Was spricht dann für eine interkulturell orientierte Philosophie? Diese Frage verlangt einen wissenschaftstheoretischen, genauer gesagt, einen metaphilosophischen Blickwinkel. Wie sich zeigen wird, gibt es zwischen der Programmatik einer Interkulturellen Philosophie und Debatten in der Epistemologie und Wissenschaftsphilosophie interessante Brücken, die bisher kaum untersucht wurden. – Zusätzlich zu den rein epistemischen Gründen gibt es sicher auch moralische Gründe für Wimmers Forderungen – in der letzten Zeit sind einige davon unter dem Stichwort der epistemischen Ungerechtigkeit verhandelt worden, wenn auch nicht primär in Bezug auf andere Kulturen[13] –, aber ich werde mich hier auf rein epistemische Überlegungen beschränken.

Erweiterung des Möglichkeitsraums

Wenn sich Angehörige einer Kultur mit Ansichten aus einer anderen Kultur auseinandersetzen, so hat das sicherlich den Vorteil, dass sie Begriffe und Auffassungen kennenlernen, die nicht der eigenen Kultur entstammen. So führt etwa der aus Tunesien stammende Philosoph Fathi Triki aus, dass dem Wort *Würde*

12 Wimmer 2004: 51.
13 Fricker 2007.

im Arabischen *karāma* entspricht, das er von *karama* (√KRM) ableitet. Dieses wiederum bedeute der Etymologie nach, „jemandem einen Ehrenplatz im Herzen, in der Familie, in der Gesellschaft, unter den Seinen einzuräumen.“[14] Damit sei die Würde mit der Grosszügigkeit und dem Schenken verbunden. Für Triki ist daher die Würde auch mit der Gastfreundschaft verknüpft, und er gelangt zur These: „Im Begriff der Gastfreundschaft findet sich die gedankliche Grundlage eines würdevollen Zusammenlebens.“ Eine solche Verbindung zwischen Gastfreundschaft und Würde wird durch die deutsche Sprache kaum nahegelegt, und die These, dass die Vorstellung eines würdevollen Zusammenlebens auf der Idee der Gastfreundschaft beruht, dürfte vielen, die aus dem deutschen Sprachraum kommen, noch nicht untergekommen sein. So kann der Blick auf andere Kulturen darauf aufmerksam machen, dass Würde anders gedacht werden kann. Damit geraten Alternativen zu den eigenen Begriffen und Ansichten in den Blick.[15]

Das Bewusstsein von alternativen Begriffen und Ansichten ist eindeutig mit kognitiven Gewinnen verbunden, die über das blosse Wissen darüber hinausgehen, dass anderswo anders gedacht wird. Vielmehr kann auch das eigene Nachdenken über philosophische Sachfragen beeinflusst werden. Denn erstens gelangen Menschen so zu einem gesteigerten Bewusstsein derjenigen Voraussetzungen, die mit dem je eigenen kulturellen Hintergrund verbunden sind. Dadurch können sie besser verstehen, warum sie bestimmte Überzeugungen haben. Sie sehen dann vielleicht ein, dass ihre Ansichten über Menschenwürde mit einem bestimmten Würdebegriff zusammenhängen, zu dem es Alternativen gibt. Zweitens liefern die Alternativen auch konkrete Angebote für das eigene Denken, die nach Überlegung angeeignet werden können. Damit vergrössert sich der Raum von Denkoptionen, die zur Verfügung stehen. In der Wissenschaftsphilosophie hat Feyerabend den Wert einer Vielfalt von alternativen Theorien hervorgehoben.[16]

Die genannten Erträge einer interkulturellen Orientierung dürften wenig umstritten sein, reichen aber auch nicht besonders weit; denn sie vergrössern

---

14 Triki 2011: 119 (auch im Folgenden).

15 Genau genommen kann man die *Auffassung*, dass die Vorstellung eines würdevollen Zusammenlebens auf der Idee der Gastfreundschaft beruht, zurückweisen, wenn man geltend machen kann, die Überlegungen Trikis zeigten letztlich nur, dass *karāma* gar nicht das Gegenstück der *Würde* sei. Selbst wenn das stimmt, legen Trikis Überlegungen aber immer noch nahe, dass es Alternativen zu unseren *Begriffen* gibt. Denn wenn *karāma* sich auch nicht anders in die deutsche Sprache übersetzen lässt, dann steht zu vermuten, dass es einen Begriff meint, der Deutschsprechenden unbekannt ist. Auf Begriffe komme ich wieder unten im Abschnitt zu begrifflichem Wissen zu sprechen.

16 Feyerabend 1970.

nur den Möglichkeitsraum philosophischen Denkens, ohne rationalen Druck aufzubauen, die eigenen Begriffe oder Ansichten zu verändern. Tatsächlich geht Wimmer deutlich weiter, wenn er den Auffassungen, die in anderen Kulturen vertreten werden, bei der Begründung der eigenen Überzeugungen eine wichtige Rolle einräumt. Aber lässt sich diese Forderung epistemisch legitimieren?

Die Begründung von Auffassungen

Gehen wir im Sinne eines einfachen Szenarios von einer Person P aus, die sich mit einem bestimmten philosophischen Thema beschäftigt. Dabei nehme ich an, dass Ps eigene Auffassungen zu der Frage wenigstens grob denen der eigenen Kultur entsprechen (denn sonst bekämen wir es nicht notwendig mit interessanten Differenzen zwischen unterschiedlichen *Kulturen* zu tun). Nun hat zum selben Thema in einer anderen Kultur eine bestimmte Auffassung Verbreitung gefunden, die (i) nicht zu den Auffassungen gehört, die P oder deren Kultur vertritt, ihnen (ii) vielleicht sogar widerspricht. Unterstellen wir, dass P die Auffassung aus der anderen Kultur angemessen versteht und ein Stück weit in die eigene Sprache übersetzen kann. Was bedeutet nun in dieser Situation die Auffassung aus der anderen Kultur für Ps eigene Beschäftigung mit dem Thema? Besteht ein (wenn auch nur schwacher) Grund, (i) die eigenen Überzeugungen um diese Auffassung zu erweitern oder (ii) sogar einige bisherige Überzeugungen zu verändern oder aufzugeben, um diese Auffassung akzeptieren zu können?

Man könnte zunächst antworten, der blosse Umstand, dass anderswo eine gewisse Ansicht vertreten werde, sei für die eigene Überzeugungsbildung irrelevant; es komme darauf an, wie die andere Ansicht begründet sei. An dieser Antwort ist natürlich richtig, dass wir uns im Gespräch mit anderen Kulturen über die Begründungen unserer Auffassungen austauschen sollten. Allerdings führt die Begründung von Auffassungen gerade in der Philosophie oft nur auf andere Auffassungen, die ebenso neu oder strittig sind wie die ursprünglich untersuchten. Dann stellt sich wieder die Frage, ob schon die blosse Existenz andersartiger Auffassungen ein Grund ist, die eigenen Überzeugungen zu erweitern oder zu verändern.

Nun ist es so, dass auch für viele eigene Überzeugungen das blosse Faktum, dass wir sie haben, eine Art von Beglaubigung oder minimaler Begründung ist. Denn für viele unserer Überzeugungen können wir kaum eine erhellende Begründung angeben, die es mit dem Inhalt oder der Herkunft der Überzeugung

zu tun hätte. Nehmen wir etwa die weitverbreitete Überzeugung, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist. Vermutlich können die meisten Menschen, welche diese Überzeugung hegen, kaum etwas Erhellendes zur Begründung der Überzeugung sagen. Zwar mögen einige Menschen andere Überzeugungen anführen können, welche die Überzeugung stützen, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist, etwa die Überzeugung, dass Lima sehr gross ist. Aber solche Überzeugungen liefern nur dann eine gute Begründung für die Auffassung, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist, wenn sie ihrerseits begründet sind. Das Problem ist nun, dass die meisten Menschen auch solche anderen auf Lima bezogenen Überzeugungen nicht durch empirische Belege oder durch Verweis auf verlässliche Quellen begründen können. Natürlich gehen diese Überzeugungen vermutlich auf einigermassen verlässliche Quellen zurück. Aber insofern Menschen diese Quellen nicht mehr benennen können, fehlt es ihnen bei der kritischen Überprüfung der Überzeugung an Gründen, die sie für die Überzeugung anführen können.[17] Was dann allenfalls für die Überzeugungen über Lima spricht, ist im Wesentlichen, dass wir sie haben. Diese Begründung lässt sich mit dem Vertrauen in eine gewisse Verlässlichkeit der eigenen Überzeugungsbildung vervollständigen. Natürlich ist diese Begründung nur sehr schwach.

Ähnliches wie das, was wir zu den Überzeugungen über Lima gesagt haben, gilt nun auch für Überzeugungen zu philosophischen Inhalten. Für diese Überzeugungen ist es kaum oder gar nicht möglich, konkrete Gründe anzuführen. Das liegt vor allem daran, dass philosophische Überzeugungen weit von der Erfahrung entfernt sind. Daher lassen sie sich nicht unter Rückgriff auf Beobachtungen begründen. Es ist auch schwierig, philosophische Überzeugungen unter Verweis auf konkrete verlässliche Quellen (also etwa berühmte Personen aus der Philosophiegeschichte) zu begründen, da philosophische Auffassungen oft sehr kontrovers sind, so dass es zu jeder Expertenmeinung eine Gegenmeinung gibt. Natürlich lassen sich philosophische Überzeugungen mit anderen philosophischen Überzeugungen begründen, aber deren Status ist oft genauso prekär wie jener, die ursprünglich begründet werden sollten. Was dann allenfalls für philosophische Überzeugungen spricht, ist der Umstand, dass wir sie haben. Natürlich ist das wieder nur eine sehr schwache Begründung. Immerhin fordert die philosophische Methode des Überlegungsgleichgewichts[18], von den eigenen vortheoretischen Festlegungen über ein Sachgebiet auszugehen. Elgin behauptet in diesem Kontext, dass die Überzeugungen eine anfängliche Haltbarkeit

17 Gemäss dem Kohärentismus würde es freilich für die Begründung einer Überzeugung ausreichen, dass diese wie im Beispiel über Lima mit anderen Überzeugungen vernetzt ist. Allerdings ist der Kohärentismus wenig plausibel; siehe etwa Fumerton 2018.

18 Goodman 1955; Rawls 1971.

(*initial tenability*) haben und daher zur Rechtfertigung einer philosophischen Theorie beitragen können.[19] Sie begründet das damit, dass unsere Überzeugungen die Grundlage für unser Handeln liefern (dabei könnten die Überzeugungen auch nur eine sehr indirekte Rolle spielen). Der Umstand, dass wir eine Überzeugung verträten, lege daher nahe zu denken, dass sie sich im Handeln bisher insofern bewährt habe, als kein Anlass bestanden habe, sie aufzugeben.

Wenn nun aber schon die Tatsache, dass *wir* eine Überzeugung hegen, letztere ein Stück weit stützt, dann sollte das auch für die Überzeugungen gelten, die *andere* Menschen in *anderen* Kulturen hegen. Denn Elgins Überlegung trifft ja auch auf diese Menschen zu: Der Umstand, dass sie bestimmte Überzeugungen vertreten, legt nahe zu denken, dass es bisher für sie keine bedeutenden Gründe gab, diese zu revidieren. Das gibt den Überzeugungen eine minimale Glaubwürdigkeit. Es mag im Einzelfall Gründe geben, diese Glaubwürdigkeit in Abrede zu stellen, etwa wenn wir wissen, dass Menschen einer bestimmten Kultur jahrelang politisch indoktriniert wurden. Aber im Standardfall sollte die Überzeugung anderer ein gewisses Gewicht haben. Das spricht dafür, sie in der eigenen Überzeugungsbildung ernst zu nehmen.[20]

Wie das Beispiel über Lima zeigt, haben wir letztlich viele unserer Überzeugungen von anderen Menschen übernommen. Typischerweise hatten wir vorher keine gegenteilige Überzeugung (Fall i oben) und haben uns dann der Auffassung der anderen angeschlossen. Manchmal entsteht auf diese Weise sogar etwas, das als Wissen firmiert – man spricht dann in der Philosophie gerne vom Testimonialwissen. Meistens entstammt das Testimonialwissen, das sich eine Person zurechnet, der eigenen Kultur; aber wenn wir in der Situation (i) aus der eigenen Kultur Wissen übernehmen können, dann sollten wir in dieser Situation auch aus anderen Kulturen Wissen übernehmen können.

Diese Überlegung lässt sich auch auf Überzeugungen ohne Wissensanspruch verallgemeinern: Wo wir noch keine relevanten Überzeugungen haben (Situation i), aber in anderen Kulturen Auffassungen finden, gibt es Gründe, diese zu übernehmen. Wenn das aber so ist, dann müssen Auffassungen aus anderen Kulturen auch dort ein gewisses Gewicht haben, wo sie den eigenen widersprechen (Situation ii).

Wie genau die Übernahme vom Wissen anderer zu denken ist, hängt von der Natur des Testimonialwissens ab. Diese wird in der Epistemologie kontrovers debattiert. Dabei stehen sich zwei Positionen gegenüber.[21] Die erste, reduktionistisch genannte Position führt Testimonialwissen auf andere Arten von

---

19 Elgin 1996: 101–106 (auch im Folgenden); siehe auch Elgin 2017: 66.

20 Das scheint auch die Auffassung von Elgin zu sein; siehe Elgin 1996: 111–119; 2005: 57.

21 Siehe dazu etwa Scholz 2001; Lackey 2010; Leonard 2021.

Wissen zurück; die Rechtfertigung, etwas zu glauben, weil es eine andere Person glaubt, liegt dann etwa darin, dass wir dieser Person aufgrund von Erfahrung (oder anderem Testimonialwissen) eine hohe Verlässlichkeit in Bezug auf bestimmte Sachgebiete zuschreiben. Die zweite, alternative Richtung fasst das Testimonialwissen als eine eigene Art von Wissen auf. Zur Begründung kann man mit Wittgenstein auf den Umstand verweisen, dass es manchmal legitim ist, Wissen von anderen zu übernehmen, bevor wir ihre Verlässlichkeit einstufen können. Dies gilt besonders für den Spracherwerb, der ja auch zu einem Wissenserwerb führt und bei dem wir zunächst unterstellen, die anderen seien kompetente Sprecher/-innen.[22]

Für unsere Überlegungen heisst das Folgendes: Wenn eine reduktionistische Auffassung von Testimonialwissen korrekt ist, dann besteht in der Situation (i) in dem Masse ein Grund dafür, Überzeugungen aus anderen Kulturen übernehmen, in dem wir letztere für verlässlich halten. Sofern nicht besondere Umstände vorliegen, besteht nun aber kein Grund, andere Kulturen für weniger verlässlich zu halten als unsere eigene. Es mag allenfalls sein, dass wir – gerade in Bezug auf bestimmte Sachthemen – bessere Belege für die Verlässlichkeit der eigenen Kultur haben und ihren Überzeugungen daher etwas mehr Verlässlichkeit einräumen. Aber selbst wenn wir einer anderen Kultur weniger Verlässlichkeit als der eigenen zugestehen, müssen wir ihren Überzeugungen immer noch ein gewisses Gewicht beilegen. Wenn die Überzeugungen aus anderen Kulturen nun aber ein bestimmtes epistemisches Gewicht haben, dann sollte das in der Situation (ii) zur Folge haben, dass Auffassungen, die den eigenen entgegenstehen, einen gewissen Grund liefern, letztere anzuzweifeln.[23]

Wenn das Testimonialwissen hingegen nicht auf andere Wissensarten zurückgeführt werden kann, dann bestehen unabhängig von Wissen anderer Arten Gründe dafür, in Situation (i) die Überzeugungen von anderen zu übernehmen. So gehen nicht-reduktionistische Positionen davon aus, der blosse Umstand, dass eine andere Person eine Auffassung vertrete, sei schon ein Grund dafür, das für wahr zu halten, sofern es keine Gründe gebe, der anderen Person zu misstrauen.[24] Das müsste dann auch für Überzeugungen gelten, die in anderen Kulturen vertreten werden, es sei denn, es gebe Gründe, den Auffassungen, die in einer bestimmten Kultur zu einem gewissen Thema vertreten werden, zu

---

22 So argumentiert Scholz 2001. Er bezieht sich auf Wittgensteins „Über Gewißheit“, etwa § 143 (Wittgenstein 2008).

23 Genau genommen ist die Frage, ob widersprechende Auffassungen von gleichrangigen „*peers*“ Gründe sind, die eigene Auffassung anzuzweifeln, Gegenstand einer eigenen Debatte; siehe Kelly 2005; Christensen 2007.

24 Leonard 2021: Abschnitt 1.2.

misstrauen. Für Situation (ii) ergäbe sich wieder die Folgerung, dass andere Auffassungen aus anderen Kulturen wenigstens Gründe liefern, die eigenen Überzeugungen anzuzweifeln.

Begriffliches Wissen

Bei näherer Betrachtung ergibt sich allerdings hinsichtlich der Philosophie ein Problem. Oben haben wir im Kontext des Testimonialswissens schon auf den Spracherwerb hingewiesen.[25] Dabei geht es darum, Wissen über die Bedeutungen von Wörtern zu lernen. Nun ist aber Wissen über die eigene Sprache etwas, das wir meist gerade nicht aus anderen Kulturen übernehmen. Das legt allgemeiner die Vermutung nahe, dass wir Überzeugungen, die eng mit der eigenen Sprache verknüpft sind, nicht aus anderen Kulturen beziehen könnten und sollten. Nun gilt ein guter Teil philosophischen Wissens aber als begriffliches Wissen, und dieses hängt eng mit der Sprache zusammen. Unser Begriff von Verantwortung ist beispielsweise das, was wir bei dem Wort „Verantwortung" denken, wobei das Wir hier das Wir einer Sprachgemeinschaft ist. Bei einer anderen Kultur, die eine andere Sprache spricht – und davon ist in der Regel auszugehen –, können wir daher nicht annehmen, dass sie über dieselben Begriffe wie unsere verfügt. Wir müssen dann bei der Entfaltung begrifflichen Wissens andere Kulturen nicht berücksichtigen – und zwar nicht deshalb, weil wir deren Überzeugungen Glaubwürdigkeit absprechen würden, sondern weil überhaupt keine relevanten Überzeugungen vorliegen. Das gilt übrigens unabhängig davon, ob das Testimonialwissen reduktionistisch aufgefasst wird.

Dieses Zwischenergebnis kann man gut anhand der sog. experimentellen Philosophie beleuchten. Diese untersucht mithilfe von Experimenten, wie ein bestimmter Begriff verstanden wird. In einer häufig benutzten Art von Experiment werden Versuchspersonen gebeten, ein Szenario, das in einer sog. Vignette beschrieben wird, begrifflich zu erfassen. Gegenüber der herkömmlichen Philosophie liegt die Pointe dabei darin, dass begriffliche Zusammenhänge nicht bloss basierend auf dem Vorverständnis und den Intuitionen der forschenden Person eruiert werden, sondern dass auf die Intuitionen anderer rekurriert wird, insbesondere auch auf das Begriffsverständnis einer breiteren Bevölkerung. So wurde etwa experimentell untersucht, inwiefern Menschen unter Wissen mehr als nur eine begründete Überzeugung verstehen (wie in der Philoso-

25 Scholz 2001.

phie meist angenommen wird).[26] In der experimentellen Philosophie wurde nun schon früh[27] die Frage gestellt, in welchem Ausmass sich Ergebnisse, die in einer bestimmten Bevölkerung erzielt werden, transkulturell verallgemeinern lassen. So vergleichen etwa Yuan & Kim Intuitionen zu dem, was im englischen „*knowledge*" heisst.[28] Dazu übersetzen sie Vignetten, die ursprünglich auf Englisch verfasst waren, in Mandarin. Die Existenz solcher Untersuchungen zeigt, dass es in der heutigen Philosophie ein Interesse an interkulturellen Vergleichen gibt. Allerdings fragt sich, was es philosophisch für das US-amerikanische Verständnis von „*knowledge*" bedeutet, wenn Menschen aus den USA anders auf Vignetten reagieren als Menschen aus China auf die übersetzten Vignetten. Eine naheliegende Interpretation einer solchen Diskrepanz besagt, dass das Wort, mit dem „*knowledge*" ins Chinesische übersetzt wurde, eben nicht (genau) für den Begriff dessen steht, was im US-Amerikanischen als „*knowledge*" bezeichnet wird. Für die Untersuchung desjenigen begrifflichen Wissens, das in den USA mit dem Wort „*knowledge*" verbunden wird, ist der transkulturelle Vergleich dann aber irrelevant. Er zeigt lediglich auf, dass der mit dem Wort „*knowledge*" verknüpfte Begriff kulturell geprägt ist.

Insgesamt ergibt sich damit eine Grenze für die Forderung, die Auffassungen anderer Kulturen miteinzubeziehen: Wir können das in Bezug auf die eigenen Begriffe nur dann tun, wenn diese Begriffe auch in anderen Kulturen bekannt sind. Allerdings sollte man die Bedeutung dieser Grenze nicht überschätzen. Denn sicherlich sind nicht alle philosophischen Auffassungen rein begrifflich begründet – so sind moralische Überzeugungen oft nicht rein begrifflicher Art. Wenn Quine Recht hat, dann ist sogar die Unterscheidung zwischen begrifflichem und nicht-begrifflichem Wissen obsolet geworden.[29] Schliesslich hat die Philosophie dort, wo es um Begriffe geht, nicht nur die Aufgabe, Wissen über die existierenden Begriffe explizit zu machen, sondern auch, neue Begriffe zu prägen, wie es das sog. „*conceptual engineering*" verlangt.[30] In Bezug auf letzteres kann man Wimmers Forderung, Überlappungen zwischen Begriffen aus unterschiedlichen Kulturen zu suchen, so erweitern, dass neue Begriffe im interkulturellen Dialog geprägt werden. Eine genauere Untersuchung der Begriffsbildung im interkulturellen Kontext kann ich hier aber nicht mehr vornehmen.

---

26 Nagel et al. 2013.
27 Namentlich von Weinberg et al. 2001.
28 Yuan/Kim 2021.
29 Quine 1951.
30 Carnap 1950; Cappelen 2018.

Fazit

Was spricht insgesamt für die Interkulturelle Philosophie, wenn man die Philosophie wesentlich als Erkenntnisbemühung ansieht? Und lässt sich auf dieser Basis die wenigstens auf den ersten Blick inkohärente Reaktion gegenüber der Interkulturellen Philosophie rationalisieren? – Zunächst einmal spricht viel dafür, die Auffassungen von anderen Menschen – auch und gerade von Menschen aus anderen Kulturen – bei der Bildung und Begründung der eigenen Überzeugungen zu berücksichtigen. Denn die Auseinandersetzung mit Auffassungen aus anderen Kulturen lässt nicht nur den eigenen Standpunkt besser verstehen, sondern erweitert auch den Raum von Optionen für das eigene Denken. Mit Recht fordert Wimmer weitergehend, Auffassungen aus anderen Kulturen bei der Begründung eigener philosophischer Überzeugungen mitzuberücksichtigen. Genauer sollten wir diesen Auffassungen eine gewisse Glaubwürdigkeit einräumen, sofern es nicht konkrete Gründe gibt, das nicht zu tun, oder sofern wir Menschen anderer Kulturen wenigstens eine minimale Verlässlichkeit zubilligen. In der Praxis bedeutet das einmal, dass es (wenn auch schwache) Gründe gibt, die Auffassungen aus anderen Kulturen anzunehmen, wo wir noch keine eigenen haben. Zum anderen sollten die anderen Überzeugungen wenigstens ein Stück weit als Gründe gegen die eigenen Auffassungen angesehen werden, wenn sie jenen widersprechen. Dass dabei gerade die Perspektive von Benachteiligten oft epistemisch besonders aufschlussreich ist, betont die Standpunktepistemologie mit Recht.[31] Was genau im Falle eines Widerspruchs mit anderen Auffassungen zu tun ist – ob man sich etwa bloss detaillierter mit der einschlägigen Thematik beschäftigen sollte, die eigenen Überzeugungen anzweifeln oder sogar aufgeben sollte etc. –, konnte ich hier nicht untersuchen.

Mein Fokus lag vielmehr auf der Begründung dafür, die Auffassungen anderer im genannten Sinne ernst zu nehmen. Dafür spricht zum einen, dass wir das auch mit den eigenen Auffassungen tun, zum anderen aber auch, dass wir viele Überzeugungen aus unserer Umgebung übernehmen (was sogar zu Wissen, nämlich Testimonialwissen, führen kann). Die Überlegung, dass die eigene Person oder die eigene Kultur wenigstens nicht ohne weitere Begründung epistemisch privilegiert ist, führt dann zur Forderung, Ansichten aus anderen Kulturen zu berücksichtigen. Das gilt unabhängig davon, wie man genau das Testimonialwissen versteht.

Allerdings sind die Auffassungen aus anderen Kulturen dort kaum relevant, wo es um die eigenen Begriffe und diejenigen Auffassungen geht, die (wenigs-

31 Etwa Harding 1992.

tens wesentlich) durch das blosse Begriffsverständnis begründet werden. Insofern sich die Philosophie vor allem als Explizit-Machen des in einer Kultur vorhandenen begrifflichen Wissens versteht, wird der Austausch mit anderen Kulturen nur wenig fruchten, einfach weil dort keine Ansichten zu den eigenen Begriffen vertreten werden.

Das erklärt vielleicht ein Stück weit, warum die Interkulturelle Philosophie nicht in dem Ausmass betrieben wird, wie sie das selbst hoffen mag. Dafür gibt es freilich auch andere, eher pragmatische Gründe: Der Austausch mit Auffassungen aus anderen Kulturen ist aufwendig, weil er eine Übersetzungsleistung verlangt. Zum Glück wird diese Transferleistung immer wieder erbracht – zum Beispiel durch die Forschungen von Anke von Kügelgen!

Danksagung:

Georg Brun und den beiden Herausgeberinnen dieses Bandes danke ich für viele hilfreiche Hinweise zu diesem Aufsatz.

Literatur

Baumberger, Christoph / Beisbart, Claus / Brun, Georg (2017): „What is Understanding? An Overview of Recent Debates in Epistemology and Philosophy of Science“. In: *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. Hrsg. von Christoph Baumberger und Sabine Ammon. Routledge: New York, 1–34.

Burkard, Anne (2020): „Mit philosophischer Bildung die Welt verbessern?“ In: *Mit Philosophie die Welt verändern. In Bildung und Öffentlichkeit*. Hrsg. von Georg Brun und Claus Beisbart. Basel: Schwabe, 59–100.

Cappelen, Herman (2018): *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*. Oxford: Oxford University Press.

Carnap, Rudolf (1950): *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.

Christensen, David (2007): „Epistemology of Disagreement: The Good News“. *Philosophical Review* 116.2: 187–217.

Elgin, Catherine Z. (1996): *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press.

Elgin, Catherine Z. (2005): „Pragmatism, Historicism, and/or Reflective Equilibrium“. *Philosophy of Education* 2005: 57–59.

Elgin, Catherine Z. (2017): *True Enough*. Cambridge: MIT Press.

Feyerabend, Paul (1970): „Consolations for the Specialist“. *Criticism and the Growth of Knowledge* 4: 197–230.

Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Fumerton, Richard (2018): „Theories of Justification“. In: *The Oxford Handbook of Epistemology*. Hrsg. von Paul K. Moser. New York: Oxford University Press, 204–233.

Garfield, Jay L. / Van Norden, Bryan W. (2016): „If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is“. *New York Times*: Opinion: The Stone: May 11th. https://www.nytimes.com/

2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html (4.9.2022).
Goodman, Nelson (1955): *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press.
Habermas, Jürgen (2009): „Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis“. In: *Kritik der Vernunft*. Hrsg. von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100–116.
Hadot, Pierre (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
Harding, Sandra (1992): „Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‚Strong Objectivity?‘“. *The Centennial Review* 36.3: 437–470.
Hegselmann, Rainer (2020): „Was kann die Philosophie wirklich? Philosophinnen und Philosophen in einer demokratischen Gesellschaft“. In: *Mit Philosophie die Welt verändern. In Bildung und Öffentlichkeit*. Hrsg. von Georg Brun und Claus Beisbart. Basel: Schwabe, 11–57.
Kelly, Thomas (2005): „The Epistemic Significance of Disagreement“. In: *Oxford Studies in Epistemology, Vol. 1*. Hrsg. von John Hawthorne und Tamar Gendler. Oxford: Oxford University Press, 167–196.
Kimmerle, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
Lackey, Jennifer (2010): „Testimony: Acquiring Knowledge from Others“. In: *Social Epistemology: Essential Readings*. Hrsg. von Alvin I. Goldman und Dennis Whitcomb. Oxford: Oxford University Press, 71–91.
Leonard, Nick (2021): „Epistemological Problems of Testimony“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Hrsg. von Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/testimony-episprob/ (4.9.2022).
Nagel, Jennifer / San Juan, Valerie / Mar, Raymond A. (2013): „Lay Denial of Knowledge for Justified True Beliefs“. *Cognition* 129.3: 652–661.
Paul, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Quine, Willard v. O. (1951): „Two Dogmas of Empiricism“. *Philosophical Review* 60: 20–43.
Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
Scholz, Oliver (2001): „Das Zeugnis anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“. In: *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart* (2. Aufl. 2003). Hrsg. von Thomas Grundmann. Paderborn: Mentis, 354–375.
Triki, Fathi (2011): „Philosophie des Zusammenlebens“. In: *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Hrsg. von Fathi Triki. Übers. von Hans J. Sandkühler. Weilerswist: Velbrück, 95–122.
Weinberg, Jonathan M. / Nichols, Shaun / Stich, Stephen (2001): „Normativity and Epistemic Intuitions“. *Philosophical Topics* 29.1–2: 429–460.
Wimmer, Franz M. (2003): *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien: Turia + Kant.
Wimmer, Franz M. (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: Facultas/WUV/UTB.
Wittgenstein, Ludwig (2008): *Bemerkungen über die Farben; Über Gewissheit; Zettel; Vermischte Bemerkungen*. (Werkausgabe 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp (11. Aufl.).
Yuan, Yuan / Kim, Minsun (2021): „Cross-Cultural Convergence of Knowledge Attribution in East Asia and the US“. *Review of Philosophy and Psychology*. https://doi.org/10.1007/s13164-021-00523-y (4.9.2022).

Michael Frey

Wider die ‚Geschichtsvergessenheit‘ der Philosophie

Überlegungen zu Bourdieus Kritik der scholastischen Vernunft im nahöstlichen Kontext

Der Begriff Philosophie bezeichnet in westlichen akademischen Diskursen in der Regel eine spezifische, aus dem antiken Erbe hervorgegangene euro-amerikanische Tradition des rationalen Nachdenkens über bestimmte praktische und theoretische Fragen und Probleme. Nicht-westliche intellektuelle Traditionen finden in diesen Diskursen aus verschiedenen Gründen, die von einem Mangel an sprachlichen Kenntnissen bis hin zu kulturchauvinistischer Überheblichkeit reichen, kaum Beachtung.

Mit diesem Ethnozentrismus droht die Philosophie zunehmend aus der Zeit zu fallen. Denn in der Ära der Globalisierung ist es naheliegend, auch *philosophische* Probleme im transkulturellen Austausch anzugehen. Der Ethnozentrismus der Philosophie stösst deshalb auch im Innern westlicher Philosophieinstitute, wenn auch noch eher zaghaft, auf kritische Stimmen. So hat etwa der in den USA lehrende Bryan van Norden in *Taking Back Philosophy – A Multicultural Manifesto* überzeugend sowohl die moralischen als auch die epistemologischen Gründe dargelegt, die eine kulturelle Öffnung des philosophischen Kanons notwendig und unumgänglich machen.[1] Besonders erwähnenswert ist hier zudem Stefan Gosepath, der jüngst in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* darauf aufmerksam gemacht hat, dass eine in kultureller Selbstbezogen-

1 Van Norden 2017.

Notiz: In einem Master-Seminar im Herbstsemester 2009 über *Arabische Übersetzungen philosophischer und literarischer Werke* riss uns plötzlich ein Schrei des entzückten Erstaunens aus unserer konzentrierten gemeinsamen Lektüre – Anke von Kügelgen zeigte aufgeregt über die Schultern ihrer Studierenden nach draussen, wo, kurz vor Weihnachten, zu unser aller Erstaunen ein grosser Tannenbaum durch die Luft zu schweben schien. Besagtes Seminar war für mich prägend, nicht wegen fliegender Weihnachtsbäume, sondern weil es mein Interesse an der Philosophie in der Nahöstlichen Moderne weckte. Später schrieb ich nicht nur meine Dissertation in diesem Bereich bei Anke von Kügelgen, sondern begleitete auch „ihren Grundriss“ Band IV zur Philosophie in der islamischen Welt als Redakteur (von Kügelgen 2021a). Der fliegende Tannenbaum übrigens befand sich bei seiner Reise durch die Lüfte wohl auf dem Weg aus dem Wald möglicherweise Richtung Berner Bundesplatz, befestigt natürlich an einem Helikopter, wie wir sogleich feststellten.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-005

heit verharrende Philosophie ihren Bezug zu einer Realität verliert, in der sich Gesellschaften im Innern wie gegen aussen immer stärker transkulturell verflechten. Gosepath stellt fest, dass sich die Philosophie im Unterschied zu anderen Wissenschaften schwer damit tue, globalen Herausforderungen eine diskursiv globalisierte Form der Problembewältigung entgegenzustellen, und fragt: „Warum ist unsere Philosophie diesbezüglich immer noch in einer so schlechten Lage, schlechter als die der benachbarten Wissenschaften?“[2]

Zumindest eine Teilantwort auf die Frage, weshalb sich die Philosophie mit einer spätestens durch die Globalisierung notwendig gewordenen transkulturellen Horizonterweiterung so schwertut, findet sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in Pierre Bourdieus Kritik an der allgemeinen Geschichtsvergessenheit der scholastischen Vernunft. Die Grundlinien dieser Kritik werde ich deshalb mit Rückgriff auf Bourdieus *Meditationen* in einem ersten Schritt in der hier gegebenen Kürze skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich aufzeigen, wie die Beschäftigung mit moderner nahöstlicher[3] Philosophie dabei helfen kann, diese Geschichtsvergessenheit zu überwinden, um so die Philosophie auch im Westen auf die Erfordernisse eines globalen Zeitalters einzustimmen. Ein kurzer Ausblick rundet diesen Artikel ab.

Ohne die Geschichte denken: Bourdieus Philosophiekritik

Bourdieus *Meditationen* sind eine scharfe Kritik der Philosophie, die jedoch nicht auf deren Vernichtung, sondern auf eine Sichtbarmachung ihrer Bedingungen und die Zerstörung von Illusionen abzielt, um ein Philosophieren unter neuen Vorzeichen anzuregen. Seine Gedankengänge sind vielschichtig, doch laufen sie stets auf einen zentralen Punkt zu: Bourdieu, der von Haus aus selbst Philosoph war, konstatiert eine Kluft zwischen der philosophischen Gedankenwelt einerseits und den Erfahrungsfeldern der sozialen, politischen und historischen Realitäten andererseits.

Bourdieu macht diese Kluft zunächst am Begriff der *scholé* fest, d. h. an „jener freien, von den Zwängen dieser Welt befreiten Zeit, die eine freie, befreite Beziehung zu diesen Zwängen und der Welt ermöglicht.“[4] Die *scholé* ist bei

2 Gosepath 2020: 955.

3 Ich verwende „nahöstlich“ respektive „Naher Osten“ im Sinne eines *pars pro toto* für Naher und Mittlerer Osten sowie Nordafrika.

4 Bourdieu 2020: 7.

Bourdieu zunächst eine ökonomische und gesellschaftliche Existenzbedingung, die es Philosophinnen und anderen Berufsdenkern ermöglicht, sich der vermeintlich reinen Reflexion hingeben zu können. In diesem Sinne ist sie ein zwar in der Gesellschaft angesiedelter, aber aufgrund ihrer Privilegien zugleich vom menschlichen Zusammenleben abgetrennter und abgesicherter Bereich „sozialer Schwerelosigkeit",[5] eine Art Spielwiese, auf der sich das Denken befreit von jeglichen Notwendigkeiten in realitätsfernen Hypothesen und Gedankenexperimenten nur um sich selbst zu kümmern braucht.

Aus der *scholé* als Existenzbedingung des vermeintlich reinen Philosophierens erwächst ein Denkmodus, den Bourdieu in Anlehnung an John Austin als „scholastische Sichtweise" (*scholastic view*) bezeichnet. Damit ist ein Vernunftdenken gemeint, das in seinem Vertrauen auf die Deduktion nicht nur das Soziale ignoriert oder dieses gar verachtet, sondern besonders auch die eigene Bedingtheit nicht bedenkt und sie abstreitet. Es ist ein an der *polis* nicht interessiertes, vermeintlich reines Vernunftdenken, das die Weigerung des Philosophen impliziert, die eigene Situiertheit im sozialen Raum anzuerkennen, um stattdessen einen nicht auf gesellschaftliche Zwänge reduzierbaren, ortlosen Status für sich selbst zu behaupten.[6]

Diese doppelte Lebensferne der scholastischen Sichtweise, welche die persönliche sozioökonomische Sonderstellung der Denkerin mit einem Desinteresse für das Soziale vereint, mündet laut Bourdieu in eine „Geschichtsvergessenheit" der Philosophie,[7] die er deshalb auch als „absolut unhistorisch"[8] bezeichnet. Es ist eine „Weigerung, die Genese zu denken, und vor allem, die Genese des Denkens zu denken",[9] die Bourdieu im philosophischen Diskurs zu erkennen glaubt. Innerhalb des akademischen Feldes mündet die Geschichtsvergessenheit ihm zufolge in ein endloses Wiederkäuen kanonischer Texte, die stets nach denselben Problemstellungen durchforscht und in einer enthistorisierenden Lektüre ihrer Zeitlichkeit enthoben werden.[10] Die Konsequenzen einer derartigen geschichtsvergessenen Lektüre wirken jedoch folgenschwer auch über das akademische Feld hinaus. Die historischen Voraussetzungen der Vernunft zu ignorieren verleite nämlich dazu, den Sonderfall zu verallgemeinern und damit „das am allerwenigsten zu rechtfertigende Monopol zu legitimieren: das

---

5 Bourdieu 2020: 23.
6 Vgl. zur *scholastic view* besonders Bourdieu 2020: 21–23.
7 Vgl. hierzu besonders das Postskriptum 2: Bourdieu 2020: 57–63.
8 Bourdieu 1987: 772.
9 Bourdieu 2020: 57.
10 Vgl. Bourdieu 2020: 42, 63.

Monopol auf das Universelle."[11] Bei der Formulierung moralischer Normen etwa bringt das geschichtsvergessene Philosophieren einen universalistischen Wahrheitsanspruch hervor, der zwar vorgibt, im Namen der gesamten Menschheit zu sprechen, der durch die Ignoranz der tatsächlichen Lebenszusammenhänge und -bedingungen dieser Menschheit jedoch rein formal und intellektualistisch bleibt und damit letzten Endes eine „scholastische Illusion" darstellt.[12]

Die naheliegende Forderung, die Bourdieu aus diesen Feststellungen ableitet, ist die Notwendigkeit, die Geschichtlichkeit der Philosophie anzuerkennen. Bourdieu betont die Geschichtlichkeit der Vernunft allerdings nicht, um einem Relativismus aller Wahrheitsansprüche das Wort zu reden. Es sei jedoch an der Zeit, das, was die Vernunft fälschlicherweise der Transzendenz, also dem vermeintlich Überhistorischen, zugeschrieben habe, der Geschichte und der Gesellschaft zurückzuerstatten.[13] Die Geschichte zeigt der Vernunft Grenzen auf, die das Denken in seiner Bedingtheit nicht überschreiten kann.[14] Für Bourdieu hat die Entledigung der „Illusion von der Transzendenz"[15] dabei etwas befreiend Aufklärendes. Denn das Bewusstsein für die Kontingenz vernünftiger Wahrheitsansprüche ist die Voraussetzung dafür, dass sich die Vernunft von jenem Ballast befreien kann, der ein möglichst freies Denken und Diskutieren ermöglicht. Die „Analyse der Bedingungen, unter denen die Arbeit des Denkens sich vollzieht",[16] münde in die „Ermöglichung einer wirklichen Unabhängigkeit von den Determinierungen, die sie enthüllt."[17] Nicht durch eine cartesianisch anmutende Introspektion, sondern durch eine nach aussen gerichtete Anerkennung der sozialen Bedingtheit des Philosophierens erlangt dieses folglich seine Freiheit.[18] Zwar scheint es Bourdieu der Vernunft zu versagen, sich jemals komplett aus den ihr auferlegten Zwängen befreien zu können. Doch glaubt er, dass es ihr durch eine kritische Reflexion der eigenen historischen Bedingtheit mit der Zeit immer besser gelingen wird, sich selber zu kontrollieren und damit immer näher an ein Ideal der Autonomie von Kontingenzen heranzukommen.[19]

11 Bourdieu 2020: 90.
12 Vgl. Bourdieu 2020: 84–87.
13 Vgl. Bourdieu 2020: 147.
14 Vgl. Bourdieu 2020: 138.
15 Bourdieu 2020: 154.
16 Bourdieu 2020: 155.
17 Bourdieu 2020: 156.
18 Vgl. Bourdieu 2020: 41–42.
19 Vgl. Bourdieu 2020: 156.

In den sozialen Raum hineindenken: Philosophieren im nahöstlichen Kontext

Bourdieus Kritik am philosophischen Diskurs wirkt in einigen Punkten überzeichnet. Dies mag dem Umstand geschuldet sein, dass er sie aus seinen besonders negativen Erfahrungen mit der ausgesprochen elitären und abgehobenen akademischen Philosophie französischer Prägung formuliert hat und daher wohl nicht ganz frei von persönlichen Ressentiments ist. Trotzdem, und auch weil Bourdieu seine Kritik allgemein auf ein Denken bezieht, das von Platon über Descartes bis Heidegger, Sartre und Habermas in Europa und Nordamerika vorherrscht, lässt sich mit dem von ihm skizzierten Bild zumindest teilweise erklären, weshalb es der Philosophie Schwierigkeiten bereitet, im Zeitalter der Globalisierung transkulturell um- und weiterzudenken: Der in sich gekehrten scholastischen Sichtweise fällt es schwer, ihr äussere historische Veränderungen, die neue Fragenkomplexe aufwerfen und neue Formen des Diskurses notwendig machen, überhaupt zu erkennen. Stattdessen versucht die Philosophie durch Rückgriff auf stets dieselben Quellen von ausserhalb der Geschichte zu dieser zu sprechen. Damit verliert sie zunehmend die Möglichkeit, eine sich immer schneller verändernde und im steten Wandel begriffene Welt aktiv und konstruktiv mitgestalten zu können.

Wie kann nun aber die Beschäftigung mit Philosophie in der nahöstlichen Moderne dabei helfen, die Philosophie aus ihrem scholastischen Schlummer zu wecken?

Der Blick über die euro-amerikanischen Grenzen macht zunächst deutlich, dass sich Bourdieus verallgemeinernde Kritik am philosophischen Diskurs und insbesondere der Geschichtsvergessenheit der Philosophie nicht so einfach auf andere Kontexte übertragen lässt und damit selbst unberechtigte universelle Wahrheitsansprüche geltend macht. Zwar gibt es auch im modernen Nahen Osten durchaus ein Philosophieren, das sich im Sinne Bourdieus als scholastisch bezeichnen liesse. Doch zeigen gerade die nahöstlichen philosophischen Diskurse, dass historisch bewusstes Philosophieren, also ein Philosophieren, das ein Sensorium für die soziopolitischen Gegebenheiten, Veränderungen und Probleme hat, möglich ist.

Diese Geschichtsverbundenheit hat ihren Ursprung wohl zunächst in dem Umstand, dass die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen der Philosophie in nahöstlichen Gesellschaften andere als jene der von Bourdieu analysierten *scholé* sind. Die Existenzbedingungen der Philosophie sind nicht die Privilegien eines zwanglosen Daseins, welches das zweckfreie, reine Denken ermöglicht, sondern sie sind die meist prekären politischen, gesellschaftlichen und

ökonomischen Gegebenheiten einer von Unsicherheiten und steten Umbrüchen gekennzeichneten Welt. Sich der Philosophie zuzuwenden heisst in diesen Kontexten deshalb in der Regel gerade nicht, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, sondern impliziert im Gegenteil *per se* bereits einen gesellschaftlichen Positionsbezug.

Besonders deutlich kommt der Unterschied zwischen einem von Bourdieu kritisierten geschichtsvergessenen Denken einerseits und einer das reale Leben mitdenkenden arabischen Philosophie andererseits zum Beispiel in einem autobiographischen Text des marokkanischen Literaten und Philosophen Mohamed Aziz Lahbabi (Muḥammad ʿAzīz al-Ḥabābī, 1923–1993) zum Ausdruck. In *Philosophie à la mesure des tiersmondistes* (1979) erzählt Lahbabi, wie er, nachdem er 1944 für seine antikolonialen Aktivitäten zu 30 Monaten Haft verurteilt worden war, sich nach acht Monaten in Gefangenschaft nach Frankreich absetzten konnte und 1946 in Paris für das Studium der Philosophie sowie der Physik anmeldete.[20] Das „durch die Wellen der Existenzialismen und die Philosophie des Absurden“[21] geprägte intellektuelle Klima, das der von den Gefangenenlagern Marokkos traumatisierte junge Mann in der Metropole antraf, enttäuschte seine postkolonialen Hoffnungen. Er fand nichts, das dem „Mensch[en] der Dritten Welt“[22] vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen hätte helfen können, „die ertragenen physischen und moralischen Leiden“[23] zu verarbeiten und auf dem Weg in ein neues Leben zu überwinden. So stellt Lahbabi fest: „Man bietet [dem Menschen der Dritten Welt] einen die reale Welt negierenden Idealismus an; man präsentiert ihm im Theater Pessimismus und das Absurde, in der Série noire und den Krimis schrecklich Romantisches, die abstrakte Malerei und Essays über die Absurdität des Lebens, um einem den ‚Abscheu‘ und den ‚Ekel‘ zu geben. Unser Student verirrt sich in diesem Labyrinth.“[24] Ähnlich wie später Bourdieu kritisiert Lahbabi deshalb die Geschichtsvergessenheit der Philosophie, welche sich mit ihrer gesellschaftlichen Passivität vor der Verantwortlichkeit für das globale Geschehen drücke:

> Entgegen jeder Erwartung, anstatt der Philosophie der Aktion, welche der Mensch der Dritten Welt erhoffte, lieferte die Sorbonne ihn einem Dilemma aus: Entweder eine Ontologie (das Sein, das Seiende, das *Dasein* [dt. im Original] …), oder mehr oder weniger kontemplative Philosophien, die indirekt die Abtrennung der Welt des *Hier und Jetzt* lehrten (als ob das radikale Übel, das der Kolonialismus war, niemals existiert hätte). Dadurch,

20 Vgl. Lahbabi 2011: 42.
21 Lahbabi 2011: 44.
22 Lahbabi 2011: 45.
23 Lahbabi 2011: 44.
24 Lahbabi 2011: 45.

> dass sie sich in die Ideen und die Ewige Wahrheit oberhalb der Konflikte flüchteten, integrierten die Philosophen die Geschichte nicht; sie lassen sie ohne sie geschehen. Die Liebe der reinen Abstraktion beinhaltet die reine Verantwortungslosigkeit.[25]

Ausgehend von diesen Feststellungen entwickelte Lahbabi, der 1959, wenige Jahre nach der erfolgreichen Promotion an der Sorbonne nach Marokko zurückkehrte, einen sein Denken prägenden „realistischen Personalismus": eine Philosophie, die nicht in der individuellen „Introspektion" vereinsamt, sondern „im Namen der Würde der Person und im Namen der Realität"[26] kämpferisch nach einem Weg für das Gemeinwesen aus den kolonialen und postkolonialen Demütigungen und Verwirrungen sucht. Mit seinem Denken, aber auch mit seinen Bemühungen um die akademische Institutionalisierung der Philosophie prägte Lahbabi fortan sowohl das universitäre als auch das ausseruniversitäre philosophische Schaffen weit über die Grenzen Marokkos hinaus.[27]

Auch andere nahöstliche Philosoph:innen erachten das gesellschaftliche und politische Engagement als zentral für den philosophischen Diskurs. Den marokkanischen Philosophen Muḥammad al-Miṣbāḥī bringt dies zur allgemeinen Feststellung, dass es eine zentrale Eigenschaft der zeitgenössischen arabischen Philosophie sei, dem Leben der „*polis*" (*madīna*) zugewandt zu sein. Mit Verweis auf die zeitgenössische arabische Philosophie stellt er zur Debatte, ob, wie Platon es in seinem Höhlengleichnis darstellt, das Verlassen der „Höhle der *polis*" (*kahf al-madīna*) Voraussetzung sei, um Philosophie betreiben zu können, und nicht eher gerade die *polis* eine notwendige Bedingung für die Existenz der Philosophie sei.[28]

Die Philosophie beruht in nahöstlichen Gesellschaften folglich nicht auf einem Bruch mit dem Sozialen, sondern ist in dieses involviert, denkt es mit, ist manchmal gar davon getrieben. Diese Tatsache bringt auch einen anderen Denkmodus hervor als die von Bourdieu beschriebene sozial desinteressierte „scholastische Sichtweise". Der in Worte gefasste philosophische Gedanke ist in nahöstlichen Diskursen meist auch ein Akt des sozialen Widerstandes und eine politische Tat – eine Tatsache, die in deutlichem Kontrast steht zu Bourdieus spöttischer Bemerkung über das sowohl vonseiten der modernen als auch der postmodernen Philosophien gehegte „übertriebene Vertrauen in die Macht des

---

25 Lahbabi 2011: 45–46.
26 Lahbabi 2011: 53.
27 Vgl. zum Leben und Werk Lahbabis von Kügelgen 2021c.
28 Vgl. al-Miṣbāḥī 2013.

Wortes“ und den Glauben, mit Texten und Textkritik politisch etwas bewirken zu können. [29]

Besonders deutlich wird das dann, wenn Intellektuelle von totalitären Ideologien und autoritären Regimes gezogene rote Linien überschreitet. Dies haben nicht nur die bereits einige Zeit zurückliegenden Affären um die Schriften von Ṣādiq Ǧalāl al-ʿAẓm und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid vor Augen geführt, zweier Philosophen, deren Ideen sie mit den religiösen Autoritäten ihrer Heimatländer in Konflikt gebracht haben.[30] Ein jüngeres Beispiel liefert das politische Engagement des kürzlich ermordeten libanesischen Publizisten und Aktivisten Luqmān Slīm (1962–2021). Seine Schwester Rašā al-Amīr beschrieb dessen Überzeugung, dass Worte auch Realitäten verändern können, folgendermassen: „Donner à lire, c’est libérer: nul ne peut dicter au lecteur, dans sa solitude et son tête-à-tête avec le texte et l’auteur, ce qu’il doit penser. C’est ce que nous avons de plus fort pour désarticuler les idéologies. La lecture peut changer le monde.“[31] Das Verlagshaus al-Ǧadīd, das Slīm und al-Amīr gemeinsam führten, wurde denn auch als „véritable charrue qui creuse des sillons, y dépose des grains inconnues et provoque des floraisons insolites“[32] beschrieben. In anderen Projekten hat sich Slīm, der in den 80er Jahren in Paris Philosophie studiert hatte,[33] für eine libanesische Erinnerungskultur engagiert, um die hohen Mauern des Schweigens niederzureissen, die um die Gräueltaten des Bürgerkriegs errichtet wurden.[34]

Die Notwendigkeit eines Einbezugs des Zeitgeschehens in die philosophische Betrachtung wird von einigen nahöstlichen Autor:innen theoretisch aufwändig reflektiert. Zu nennen ist hier etwa Nassif Nassar (Nāṣīf Naṣṣār, geb. 1940). In seiner weit rezipierten, tiefschürfenden Auseinandersetzung mit dem epistemologischen und geschichtsphilosophischen Denken des nordafrikanischen Historikers Ibn Ḫaldūn (gest. 1406) kommt er zum Schluss, dass die Philosophie der Gegenwart sich den „problèmes concrets de l’homme“ zuwenden müsse.[35] Jede Philosophie, die den Menschen ins Zentrum stelle, solle von den „données de l’éxistence, dans et à travers l’histoire“ ausgehen.[36] Seine daraufolgenden Werke zeugen davon, dass er diesen Anspruch mit Bezug auf vielerlei

29 Vgl. Bourdieu 2020: 8–9.
30 Vgl. zu diesen beiden Philosophen Gösken 2021; Dhouib/von Kügelgen 2021.
31 Rašā al-Amīr zitiert nach Abou Dib 2021.
32 Abou Dib 2021.
33 Vgl. Issa 2021.
34 Vgl. Böhm 2021.
35 Vgl. Nassar 1967: 264.
36 Vgl. Nassar 1967: 271.

Themenbereiche philosophisch umgesetzt hat.[37] Andere Autoren wiederum nehmen gleich in doppelter Weise Bezug auf das Historische, indem sie aus einer kritischen Beschäftigung mit vergangener Geschichte philosophische Schlüsse für die Realitäten der Gegenwart ziehen. Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī (1935–2010) etwa analysiert im ersten Teil seiner mehrbändigen *Kritik der arabischen Vernunft* (*Naqd al-ʿaql al-ʿarabī*, 1984–2011) die vormoderne Genealogie verschiedener nahöstlicher Erkenntnissysteme und kommt zum Schluss, dass in der nahöstlichen Moderne nach wie vor eine esoterische und eine auf den Koran bezogene hermeneutische Rationalität vorherrschten. Dagegen fordert er die Wiederbelebung eines vom andalusischen Aristoteliker Averroes (gest. 1198) geprägten demonstrativen Rationalismus, den er auch für den Beginn der westlichen Moderne als entscheidend erachtete.[38] In ähnlicher Weise finden vergangene und gegenwärtige Geschichte bei ʿAbdallāh al-ʿArwī (Abdallah Laroui, geb. 1933) zusammen, so etwa in seinen begriffshistorischen Werken. In *Der Begriff der Freiheit* (*Mafhūm al-ḥurriyya*, 1981) etwa zeigt er u. a. auf, in welchen arabischen Konzepten sich ein modernes, liberales Verständnis von Freiheit angelegt findet, das er daher mit der arabisch-islamischen Tradition als vereinbar versteht.[39]

Die Auseinandersetzungen mit solchen Denker:innen und der Art und Weise, wie sie mit ihren Ideen in die soziopolitischen Gegebenheiten und ihre sozialen Pathologien eindringen und sie philosophisch verarbeiten, kann auch im Westen die Philosoph:innen wieder stärker dazu motivieren, ein Denken zu praktizieren, das in den sozialen Raum hineinwirkt und diesen mitgestaltet. In diesem Sinne hat die Philosophie in der nahöstlichen Moderne eine Vorbildfunktion für die Art und Weise, wie die *scholé* verlassen werden kann und in der philosophischen Praxis soziopolitische Gegebenheiten und Veränderungen mitgedacht werden können. Die Auseinandersetzung mit dem Umgang nahöstlicher Philosoph:innen mit soziopolitischen Gegebenheiten wirft die westliche Philosophie aber auch auf ihre eigene Historizität zurück. Sie kann dazu anregen, auch die eigenen historischen Bedingtheiten wieder stärker in die philosophische (Selbst-)Reflexion mit aufzunehmen. Bourdieu spricht diesbezüglich von einem „radikalen Zweifel“, den es mit der Erinnerung an die Historizität der Philosophie zu säen gelte, um damit „das Verteidigungssystem zu erschüttern, das die philosophische Tradition gegen die Bewußtwerdung der scholastischen Illusion errichtet“[40] habe.

37 Vgl. hierzu Frey 2019.

38 Vgl. hierzu von Kügelgen 2021b.

39 Vgl. hierzu Riecken 2021.

40 Bourdieu 2020: 43.

Die Weigerung, die historische Kontingenz der eigenen Wahrheitsansprüche überhaupt erst in Erwägung zu ziehen oder gar anzuerkennen, ist einer der wichtigsten Gründe, weshalb die Philosophie auch im Zeitalter der Globalisierung nicht bereit ist, Philosophien nicht-westlicher Kontexte in Erwägung zu ziehen. Gerade die Auseinandersetzung mit Philosophien etwa der nahöstlichen Moderne und deren Verhandlungen von Begriffen wie Gerechtigkeit, Toleranz oder individuelle Rechte führt zwangsläufig zu einer Hinterfragung des eigenen Anspruchs, diese Begriffe aus einem einzigen historischen Kontext allgemein und universell gültig ausformulieren zu können. Das Studium der Auseinandersetzung mit solchen Begriffen etwa durch marokkanische, libanesische oder iranische Intellektuelle vor dem Hintergrund ihrer eigenen historischen Erfahrungen zeigt besonders eindrücklich auf, dass sie mit spezifischen historischen Eigenheiten behaftet sind. Nassif Nassar etwa steht, besonders vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem libanesischen Konfessionalismus, dem Toleranzbegriff kritisch gegenüber und setzt dem „Fanatismus" (*taʿaṣṣub*) in Bezug auf einzelne Weltanschauungen daher nicht Toleranz, sondern das „offene Überzeugtsein" (*al-iqtināʿ al-munfatiḥ*) sowie die „Solidarität" (*taḍāmun*) gegenüber.[41] ʿAlī Ūmlīl (geb. 1940) seinerseits hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kolonialmächte im 19. Jahrhundert den Begriff der Toleranz dazu verwendet hatten, um Sonderrechte für die von ihnen protegierten Gemeinschaften im Osmanischen Reich geltend zu machen. Damit habe der Begriff eher die Spaltung und nicht wie im 16. Jahrhundert in Europa die Befriedung eines pluralistischen Gemeinwesens vorangetrieben. Allgemein gelte es zu beachten, so Ūmlīl, dass sich die theoretische Bedeutung und der Wert liberaler Prinzipien ausserhalb ihres Ursprungkontextes verändere, obwohl ihre grundsätzliche philosophische Richtigkeit nicht zu bezweifeln sei.[42]

Um Begriffe wie Toleranz, Gerechtigkeit oder die Grenzen und Reichweiten individueller Freiheiten mit einem bestimmten universalistischen Anspruch bestimmen zu können, müssen unterschiedliche Kontexte und die Art und Weise, wie darin bestimmte Konzepte ausformuliert werden, in Erwägung gezogen werden. Erst der Blick in uns mehr oder weniger vertraute historische Kontexte und Zusammenhänge führt uns vor Augen, dass unser Verständnis bestimmter Begriffe in anderen historischen Kontexten auf andere hermeneutische Voraussetzungen treffen und damit anders verstanden und philosophisch ausformuliert werden und sie zunächst in der Relativität der eigenen Geschichtlichkeit zu reflektieren sind, bevor universalistische Wahrheitsansprüche geltend gemacht werden können. In diesem Sinne läuft die Auseinandersetzung mit Philosophie

41 Vgl. Naṣṣār 2004: 173–193.
42 Vgl. Ūmlīl 1975: 108–120.

in der nahöstlichen Moderne auf eine Infragestellung oder zumindest Irritation des westlichen philosophischen Selbstbewusstseins und dessen Anmassung der historischen Transzendenz hinaus.

Ausblick

Die Beschäftigung mit Philosophie in der nahöstlichen Moderne kann im westlichen philosophischen Diskurs dazu beitragen, ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit der Philosophie und für Geschichte allgemein zu schulen, da der Bezug auf das Zeitgeschehen wesentlicher Bestandteil nahöstlicher philosophischer Praxis ist. In diesem Sinne kann die arabische Philosophie der westlichen dabei helfen, eine von Bourdieu in seinen *Meditationen* festgestellte Kluft zwischen der philosophischen Ideenwelt und den Realitäten des historisch Alltäglichen zu schliessen, d. h. ihre ‚Geschichtsvergessenheit' zu überwinden. Eine Anerkennung der Tatsache, dass soziopolitische Gegebenheiten und ihre Veränderungen unser Denken prägen und umprägen sollten, ist ein notwendiger Schritt, um die Türen zu einem Philosophieren aufzustossen, in dem es selbstverständlich ist, dass auch die philosophische Erkenntnisgewinnung nicht an vermeintlichen kulturellen Grenzen haltmacht, sondern die Realität einer globalen Verflechtung mitdenkt. Die Anerkennung der Relevanz soziopolitischer Gegebenheiten für unser Denken muss vor dem Hintergrund der faktischen, vielseitigen kulturellen Verflechtungen moderner Gesellschaften zur Erkenntnis führen, dass für die Gegenwart relevantes Wissen auch in der Philosophie nicht mehr im kulturellen Monolog zu gewinnen ist, sondern den transkulturellen Austausch braucht, um plausible Antworten auf die Fragen einer globalisierten Moderne finden zu können. Dabei hat sich in der Praxis bereits eindrücklich gezeigt, dass westliche Philosoph:innen die grossen philosophischen Fragen wie etwa jene der Gerechtigkeit, der Toleranz oder der Menschenrechte mit nahöstlichen Philosoph:innen auf Augenhöhe nicht nur diskutieren können, sondern dieser Diskurs äusserst erkenntnisreich ist.[43] Dass sich für diesen transkulturellen philosophischen Austausch jüngst auch immer mehr Philosoph:innen gewinnen liessen, die in der westlichen philosophischen Tradition verwurzelt sind, stimmt zudem optimistisch, dass künftig auch im westlichen akademischen Philosophiediskurs Platz für mehr Pluralität sein wird. Klar ist, dass der

---

43 Dies ist besonders den von Sarhan Dhouib bei Velbrück herausgegebenen Sammelbänden abzulesen. An dieser Stelle sei nur eines der jüngeren dieser Bücher genannt: Vgl. Dhouib 2020.

Zugang zu diesem transkulturellen philosophischen Diskurs nicht bedingungslos sein kann. Die Akzeptanz minimaler Standards der Rationalität, können etwa als methodische Zugangsbedingung zu diesem Diskurs definiert werden.[44] Allerding kann gerade auch in säkularen Gesellschaften der Bezug etwa auf religiöse Traditionen gewinnbringend dazu beitragen, die besten Lösungen für ein bestimmtes Problem zu finden. In diesem Sinne sollte auch hier der westliche philosophische Diskurs die Türen nicht zu früh zuschlagen, sondern sollten Methoden des gemeinsamen Philosophierens oder der Philosophiebegriff gemeinsam ausgehandelt werden.[45]

Literatur

Abou Dib, Fifi (2021): „Dar al-Jadeed garde le cap dans la tourmente". *L'Orient Littéraire* (04.03.2021). https://www.lorientlejour.com/article/1253990/dar-al-jadeed-garde-le-cap-dans-la-tourmente.html (02.08.2021).

Böhm, Andrea (2021): „Tod eines Furchtlosen". *ZEIT online* (05.02.2021). https://www.zeit.de/politik/ausland/2021-02/lokman-slim-ermordung-libanon-hisbollah-kritiker-publizist-aktivist-erschossen (02.08.2021).

Bourdieu, Pierre (^{4}1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (^{5}2020): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Übers. von Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dhouib, Sarhan (Hrsg.) (2020): *Toleranz in transkultureller Perspektive*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke (2021): „Aufklärungsphilosophie: Ṣādiq Ǧalāl al-ʿAẓm (Sadik Jalal al-Azm)". In: von Kügelgen 2021a: 350–365, 375–376.

Frey, Michael (2019): *Liberalismus mit Gemeinsinn. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Gosepath, Stefan (2020): „Die Notwendigkeit globaler Philosophie". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68.6: 943–956.

Gösken, Urs (2021): „Naṣr Ḥāmir Abū Zaid". In: von Kügelgen 2021a: 534–544.

Issa, Tala Michel (2021): „Who is Lokman Slim: A Profile on Lebanese Activist, Hezbollah Critic Shot to Death". *Alarabiya news* (04.02.2021). https://english.alarabiya.net/features/2021/02/04/Who-is-Lokman-Slim-A-profile-on-Lebanese-activist-Hezbollah-critic-shot-to-death (02.08.2021).

44 Vgl. hierzu Gosepath 2020: 949.

45 Dass eine Erörterung gerade des Philosophiebegriffs im transkulturellen Austausch höchst gewinnbringend sein kann, habe ich in einem von Anke von Kügelgen (Islamwissenschaft) und Claus Beisbart (Philosophie) geführten Seminar mit dem Titel „Wozu Philosophie heute?" im Herbstsemester 2015 an der Universität Bern aus erster Hand erfahren dürfen.

Lahbabi, Mohamed Aziz (2011): „Intellektuelle Autobiographie [im franz. Original: *Philosophie à la mesure des tiermondistes*]." In: Ders.: *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie.* Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

al-Miṣbāḥī, Muḥammad (2013): *Ǧadaliyyat al-ʿaql wa-l-madīna fī l-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāṣira*. Beirut: Dār al-Maʿārif.

Nassar, Nassif (1967): *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*. Paris: Presses Universitaires de France.

Naṣṣār, Nāṣīf ([2]2004): *at-Tafkīr wa-l-hiǧra. Min at-turāṯ ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya*. Beirut: Dār aṭ-Ṭalīʿa.

Riecken, Nils (2021): „ʿAbdallāh al-ʿArwī (Abdallah Laroui)". In: von Kügelgen 2021a: 547–559, 567–568.

Ūmlīl, ʿAlī (1975): *al-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya wa-d-dawla al-waṭaniyya*. Beirut: Dār at-Tanwīr.

Van Norden, Bryan W. (2017): *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2021a): *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe.

von Kügelgen, Anke (2021b): „Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī (Muhammad Abed al-Jabri)". In: von Kügelgen 2021a: 437–451, 525–526.

von Kügelgen, Anke (2021c): „Muḥammad ʿAzīz al-Ḥabābī / Laḥbābī (Mohamed Aziz Lahbabi)". In: von Kügelgen 2021a: 286–293, 306–307.

Ulrich Rudolph

Ein vielstimmiger Chor

Arabische Autoren des 10. bis 13. Jahrhunderts über Begriff, Ursprung und Entwicklung der Philosophie

I

Zu den Themen, die seit jeher in der Philosophiegeschichtsschreibung zur islamischen Welt diskutiert werden, gehört die Frage, welcher Begriff von Philosophie der Betrachtung zugrunde gelegt werden solle. Sie ist an sich theoretischer Natur, hat aber weitreichende praktische Konsequenzen. Denn mit der Bestimmung von Inhalt und Umfang des Philosophiebegriffs werden die Parameter festgelegt, die in der historiographischen Praxis darüber entscheiden, welche Autorinnen und Autoren und Primärtexte in die Darstellung aufgenommen werden und welche nicht.

Die Optionen, die im Laufe der Zeit in diese Diskussion eingebracht wurden, sind bekannt und waren schon häufiger Gegenstand von Erörterungen.[1] Unter ihnen haben drei Vorschläge eine herausgehobene Stellung, weil sie jeweils einen nachhaltigen Einfluss auf die Forschungsgeschichte des 19. bzw. des 20. Jahrhunderts ausüben konnten. Einer von ihnen ist der ‚klassische' Philosophiebegriff, der sich an der griechischen Philosophie orientiert und nur solche Autoren und Texte als philosophisch anerkennt, die in dieser Tradition stehen. Er hat in der europäischen Historiographie eine lange Geschichte und wurde um die Mitte des 19. Jahrhunderts von der Islamwissenschaft, die sich damals als Fach etablierte, übernommen. Das hatte zur Folge, dass in Darstellungen zur Geschichte der arabischen bzw. islamischen Philosophie lange Zeit nur Autoren Eingang fanden, die in der Frühzeit des Islams (9.–12. Jahrhundert) lebten und deren Denken an das aristotelisch-neuplatonische Erbe anknüpfte (von al-Kindī bis Ibn Rušd).[2] Der zweite Vorschlag, der auf Henry Corbin (1903–1978) zurückgeht, setzte der Fokussierung auf die griechische Tradition einen ‚orientalisierenden' Philosophiebegriff entgegen. Ihm zufolge waren die Denker

1 Vgl. zuletzt Gutas 2002/2019, Rudolph 2012b: XIII–XXVII u. Arnzen 2019.

2 Prominente Beispiele dafür sind Renan 1852 und Munk 1859, denen zahlreiche Forscher des 19. und 20. Jahrhunderts gefolgt sind. Ihr Paradigma war auch deswegen so erfolgreich, weil es an Vorstellungen aus der älteren europäischen Philosophiegeschichtsschreibung, etwa bei Hegel, anknüpfte (vgl. Rudolph 2020).

https://doi.org/10.1515/9783110767506-006

des 9. bis 12. Jahrhunderts nichts Anderes als „philosophes hellénisants“, die sich noch nicht aus dem Bannkreis der Antike lösen konnten. Islamische Philosophie im eigentlichen Sinn habe dagegen erst im 12. Jahrhundert begonnen. Sie ist nach Corbins Definition eine „orientalische Weisheit“ und eine metaphysisch verankerte „sophia perennis“, die vor allem im Osten der islamischen Welt (mit Schwerpunkt Iran) blühte und deren Kennzeichen darin bestand, rationale Erkenntnis mit spiritueller Erfahrung, gnostischer Einsicht und prophetischem Wissen zu verbinden.[3] Der dritte Vorschlag legt den Akzent nicht auf eine bestimmte zeitliche Epoche (*vor* oder *nach* 1200), sondern plädiert dafür, in der islamischen Welt generell einen eigenen Begriff von Philosophie vorauszusetzen. Dieser dürfe nicht auf eine einzelne Lehrtradition reduziert werden, sondern müsse jede Form von Reflexion umfassen, die Rechenschaft über die Grundlagen der islamischen Religion und Kultur ablege – einschliesslich der Wissenschaft von den Prinzipien des Rechts (*ʿilm uṣūl al-fiqh*), welche die Kernanliegen des Islams verhandele, der islamischen Theologie (*ʿilm al-kalām*), der hellenisierenden *falsafa* und anderer Disziplinen. Dieses Verständnis von Philosophie begegnet uns zum ersten Mal in Schriften des ägyptischen Gelehrten Muṣṭafā ʿAbdarrāziq (1885–1947), aber es wurde in modifizierter Form von verschiedenen Forschern, unter ihnen Mohammed Arkoun (1928–2010), vertreten und kann am ehesten unter dem Begriff ‚islamisches Denken' oder ‚pensée islamique' gefasst werden.[4]

Die Differenzen zwischen den Paradigmata sind evident und erscheinen auf den ersten Blick unüberbrückbar. Es gibt indessen auch eine Gemeinsamkeit, die alle drei verbindet: Sie basieren jeweils auf Vorstellungen und kulturbezogenen Annahmen, die in der Begriffswelt und in den akademischen Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts verankert sind. Was die Akteure selbst – d. h. arabische, persische usw. Autoren – seit dem 9. Jahrhundert zum Thema Philosophie zu sagen hatten, findet demgegenüber kaum Berücksichtigung. Einzelne Stimmen werden zwar in der Forschungsliteratur erwähnt, aber keines der drei Modelle beruht auf einer systematischen Analyse der Aussagen über Philosophie und Philosophiegeschichte, die in den Primärquellen zu finden sind. Insofern fehlt in der Diskussion eine Dimension, die hilfreich sein könnte, um die begrifflichen und historiographischen Annahmen, unter denen in der islamischen Welt philosophiert wurde, genauer zu bestimmen.

Nun steht ausser Frage, dass es keineswegs einfach ist, einen Überblick über die einschlägigen Aussagen in den Primärquellen zu gewinnen. Viele Texte, die dabei in Betracht gezogen werden müssten, sind bislang nicht gesichtet,

3 Corbin 1964; Corbin 1974; zur Einordnung von Person und Werk vgl. Landolt 1999.

4 ʿAbdarrāziq 1944; Arkoun 1973; zur Einordnung von Arkouns Denken vgl. Günther 2004.

geschweige denn genauer untersucht worden. Deswegen bedarf es noch erheblicher Anstrengungen, bevor wir ein verlässliches Bild entwerfen können, in dem sowohl die relevanten Quellengattungen (Philosophie, Historiographie inkl. Biographien und Autobiographien von Gelehrten, Wissenschaftsklassifikation, Wissenschaftsgeschichte u. a.) als auch die verschiedenen Epochen der islamischen Geistesgeschichte berücksichtigt sind.[5] Das schliesst aber nicht aus, schon jetzt erste Eindrücke zum Thema zu sammeln. In diesem Sinne sollen im Folgenden einige Beobachtungen vorgestellt werden, die sich aus meiner bisherigen Textlektüre ergeben haben. Sie sind weder umfassend noch repräsentativ, sondern beschränken sich darauf, einige Stimmen des 10. bis 13. Jahrhunderts zur Sprache zu bringen. Dabei geht es vor allem um den Nachweis, dass bereits in dieser frühen Zeit keine *unité de doctrine* herrschte, sondern eine erstaunliche Diversität an konzeptuellen und historiographischen Positionierungen zu beobachten ist.

Bei der Lektüre der verschiedenen Texte waren drei Fragen leitend: *Was ist* Philosophie nach Ansicht des Autors? Seit wann existiert sie, d. h. wann und wo liegt der *Ursprung* der Philosophie? Repräsentiert sie einen festen Wissensbestand, oder gibt es eine historiographisch nachvollziehbare philosophische *Entwicklung*? Die Antworten, die uns die Autoren darauf geben, werden jeweils kurz skizziert, wobei die erste Frage ausführlicher als die beiden anderen zur Sprache kommen wird.[6]

II

Einer der auffälligsten Akteure der Frühzeit war Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950). Ihm gelang es nicht nur, einen eigenständigen philosophischen Entwurf zu formulieren, sondern auch, eine anhaltende und wirkmächtige Lehrtradition zu etablieren, weshalb er in den Quellen zu Recht als „der zweite Lehrer" (*al-*

---

5 Aus diesem Grund beabsichtige ich, zum Abschluss der Arbeiten am *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*, d. h. am Ende von Band III (13.–18. Jahrhundert), eine resümierende Betrachtung über „Philosophiebegriff und Philosophiegeschichtsschreibung in der islamischen Welt" zu schreiben, die durch eine gemeinsam mit Laurent Cesalli verfasste vergleichende Betrachtung zur europäischen Philosophiegeschichtsschreibung ergänzt werden soll.

6 Die Darstellung knüpft an ein Seminar über „Pre-modern Arabic Concepts of Philosophy" an, das ich an der University of California, Berkeley, gehalten habe. Ich danke Asad Q. Ahmed, Maria Mavroudi und den Studierenden, die daran teilnahmen, für die intensiven Gespräche und die wertvollen Hinweise, die ich dabei erhalten konnte.

muʿallim aṯ-ṯānī) [nach Aristoteles] bezeichnet wird.[7] Die begrifflichen Voraussetzungen, von denen er ausging, verweisen zurück auf das griechische Erbe. Al-Fārābī definiert *Philosophie* in Anlehnung an Aristoteles als *demonstratives Wissen* (*ʿilm burhānī*; ἐπιστήμη), d. h. als eine Form der Rationalität, die den Ansprüchen, die in der Wissenschaftslehre der *Analytica Posteriora* formuliert sind, gerecht wird und universal gültig ist. Um diese Auffassung zu begründen, entwickelt er zwei Strategien. Eine von ihnen ist systematisch angelegt und findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Schrift *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* (*Die Aufzählung der Wissenschaften*). Dort beschreibt al-Fārābī detailliert die Gegenstände und Methoden aller ihm bekannten Wissenschaften und markiert dabei jeweils deren Geltungsbereich. Auf diese Weise ergibt sich eine Dichotomie zwischen Disziplinen, die lediglich einem partikularen Objekt zugeordnet sind (wie [arabische] Grammatik, [islamische] Theologie und [islamisches] Recht) und der Philosophie, die überall denselben Anspruch auf Wahrheit erheben kann und aus den universal gültigen Teilgebieten Logik, Mathematik, Physik, Metaphysik sowie Ethik und Politik besteht.[8] Die zweite Begründung erweitert dieses Argument um eine historische Perspektive. Sie findet sich im *Kitāb al-Ḥurūf* (*Buch über die Partikeln*), in dem al-Fārābī neben vielen anderen Themen die Frage erörtert, wie die verschiedenen Formen des menschlichen Denkens entstanden sein mögen. Seine Antwort darauf lautet: Sie sind das Ergebnis der fortschreitenden Ausdifferenzierung unserer sprachlichen und kognitiven Fähigkeiten. Denn die Menschen sind gemeinschaftsbildende Lebewesen, die um der Kommunikation willen eine Sprache hervorbrachten und im Laufe der Zeit immer höhere Formen des Ausdrucks und der Reflexion entwickelten. Zu diesen Stufen gehören die Bildung eines Wortschatzes, verschiedene sprachbezogene Fertigkeiten (Erzählkunst, Schreibkunst, Grammatik u. a.) und das Erlernen zunehmend anspruchsvollerer Argumentationsformen (poetische Schlüsse, rhetorische Schlüsse, dialektische Schlüsse), bis schliesslich Aristoteles die Entwicklung der menschlichen Rationalität vollendete, indem er die Beweislehre und mit ihr die Philosophie konzipierte.[9] In dieser „idealistischen Systematisierung der Kulturgeschichte“[10] bildet Aristoteles also den Fluchtpunkt, auf den alle Prozesse zulaufen. Deswegen ist es nur naheliegend, dass al-Fārābī seine eigene philosophische Tätigkeit in eine Linie mit dem verehrten Meister stellen will. Das geschieht in dem kleinen Traktat *Fī Ẓuhūr al-falsafa* (*Über das Aufkommen*

7 Rudolph 2015.
8 al-Fārābī 1931; zur Sache Mahdi 1975.
9 al-Fārābī 1970: § 114–146; englische Übers. von Khalidi 2005: 4–20; zur Einordnung des Textes vgl. Vajda 1970 u. Mahdi 1972.
10 Gutas 1983: 259.

der Philosophie), in dem er ausführt, wie die Philosophie ihren Weg in das Bagdad seiner Tage gefunden habe: Sie wurde nach Aristoteles' Tod jahrhundertelang vollständig und sachgerecht tradiert, erlitt im spätantiken Alexandria Einschränkungen durch christliche Würdenträger, wurde mitsamt diesen Einschränkungen an den syrischen Sprachraum vermittelt, kann aber jetzt, im arabisch-islamischen Kontext, wieder als jene demonstrative Wissenschaft gelehrt werden, die Aristoteles einstmals konzipiert hatte.[11]

Al-Fārābīs Ausführungen sind eindrucksvoll, waren aber schon im 10. Jahrhundert nicht die einzige Form, in der sich arabische Autoren zur Philosophie äusserten. Parallel dazu wurde eine andere Sichtweise propagiert. Sie hatte sich bei al-Kindī (gest. um 865) angekündigt, der neben dem menschlichen, schrittweise akkumulierten Wissen (*ʿilm insānī*) ein göttliches, vollkommenes Wissen (*ʿilm ilāhī*) annahm, das den Propheten (*rusul*) zugänglich ist.[12] Zu einem Konzept im engeren Sinne wurde diese Vorstellung aber erst bei Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (gest. 992), dessen Überlegungen in vieler Hinsicht auf al-Kindīs Lehre aufbauen. Al-ʿĀmirī definiert die *Philosophie* nicht als demonstratives Wissen, sondern als *Weisheit*, *verstanden als Kenntnis von den göttlichen Dingen*. Der Akzent liegt bei ihm also nicht auf der Methode, wie bei al-Fārābī, sondern auf den Lehrinhalten, die von der Philosophie vermittelt werden. Das geht aus seinem bekanntesten Werk hervor, *al-Amad ʿalā l-abad* (*Das Leben zur Ewigkeit*), in dem die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und nach dem Jenseits gestellt wird. Ziel der Schrift ist es, das Seelenkonzept der antiken Philosophie mit der islamischen Jenseitsvorstellung in Einklang zu bringen. In diesem Sinne beschreibt al-ʿĀmirī in einem Kapitel, welche Positionen die wichtigsten griechischen Philosophen – Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles – zu diesem Thema vertreten hätten. Auch bei ihm zählt Aristoteles also zu den anerkannten Autoritäten, aber in seiner Darstellung nimmt er nur einen nachrangigen Platz ein. Die entscheidende Rolle kommt Empedokles und Pythagoras zu, denen es zu verdanken sei, dass die Weisheit allgemein bekannt wurde und ihren Weg nach Griechenland fand. Empedokles, so al-ʿĀmirī, lernte sie in Syrien kennen, wo er sich zur Zeit des Propheten David aufhielt und von dem Weisen Luqmān unterrichtet wurde. Pythagoras war seinerseits in Ägypten, studierte dort zunächst Geometrie und später bei den Gefährten Salomos,

11 Al-Fārābīs Text, der unter dem Titel ‚Von Alexandrien nach Bagdad' berühmt geworden ist, hat in der Forschung grosse Aufmerksamkeit gefunden. Seit seiner Erstpublikation und Untersuchung durch Meyerhof 1930 sind zahlreiche Beiträge zum Thema erschienen, darunter Strohmaier 1987, der eine deutsche Übersetzung des Textes bietet, und Gutas 1999, der das gesamte Überlieferungsfeld des Narratives analysiert hat.

12 al-Kindī 1950: 372; zur Sache Endress/Adamson 2012: 103. 125–126.

des Sohnes Davids, Physik und Metaphysik (*al-ʿulūm aṭ-ṭabʿiyya wa-l-ʿulūm al-ilāhiyya*). Beide Denker zeichnen sich also dadurch aus, dass sie die Weisheit im Orient entdeckten und in das Land der Griechen (*bilād yunān*) transferierten, wobei Pythagoras ausdrücklich erklärt haben soll, „diese Wissenschaften [Geometrie, Physik und Metaphysik] aus der Nische der Prophetie erworben zu haben" (*qad istafāda hāḏihi l-ʿulūm ʿan miškāt an-nubuwwa*).[13]

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts griff Ṣāʿid al-Andalusī (gest. 1070) in die Debatte ein. Er kannte al-Fārābīs Ansichten und al-ʿĀmirīs *al-Amad ʿalā l-abad* und übernahm daraus sogar umfangreiche Zitate. Aber seine eigenen Überlegungen zur Philosophie und deren Geschichte, die im Buch *Ṭabaqāt al-umam* (*Die Generationen der Völker*) enthalten sind, weisen ein ganz eigenständiges Gepräge auf.[14] Für Ṣāʿid al-Andalusī ist die *Philosophie eine rationale Wissensform, zu deren Entwicklung alle Kulturnationen der Welt beigetragen haben*. Ihr Gegenstand sind die grossen Themen, die ihr traditionell zugeschrieben werden (Logik, Mathematik, Physik, Metaphysik, Ethik, Politik), ihre methodische Grundlage kann entweder die eigenständige Demonstration (wie bei Aristoteles) oder die Übernahme von Weisheit (wie bei Empedokles und Pythagoras) sein.[15] Entscheidend ist, dass alle Völker mit kulturellen Interessen an der Entwicklung der Philosophie und der anderen Wissenschaften (Medizin, Astronomie usw.) partizipierten. Konkret nennt Ṣāʿid acht Nationen (Inder, Perser, Chaldäer [Babylonier], Griechen, Römer, Ägypter [zur Zeit der Spätantike], Araber, Juden [im islamischen Spanien]), die in diesem Prozess jeweils für eine bestimmte Zeit die Führung innehatten und anschliessend das akkumulierte Wissen an die nächste Nation weitergaben (im Sinne einer ‚*translatio studiorum*').[16] Die einzelnen Beiträge, die von ihnen geleistet wurden, unterscheiden sich an Umfang und Qualität. Einige Nationen erwarben nur relativ wenig neues Wissen (Römer, Ägypter), andere konnten die Entwicklung in verschiedenen Disziplinen fördern (Inder, Perser, Chaldäer, Araber, Juden), wieder andere waren in der Lage, massgebliche Bausteine für das Wissensgebäude der Menschheit zu liefern (Griechen). Das ändert aber nichts daran, dass alle Kulturvölker an der Ausbildung des Wissens mitwirkten. Folglich ist die Philosophie für Ṣāʿid al-An-

---

13 al-ʿĀmirī 1988: 70–71; das Kapitel über die fünf Weisen umfasst die Seiten 70–89; zum Kontext vgl. Wakelnig 2012 mit weiteren Literaturangaben.

14 Zu Autor und Werk vgl. van Ess 2011: II 856–859 u. Rudolph 2010: 296–301.

15 Wobei man hinzufügen muss, dass Aristoteles in den *Ṭabaqāt al-umam* ausdrücklich als „das Siegel ihrer Philosophen und der Anführer ihrer Gelehrten" (*ḫātimat ḥukamāʾihim wa-sayyid ʿulamāʾihim*) bezeichnet wird; vgl. Ṣāʿid al-Andalusī 1912: 24,7 u. Ṣāʿid al-Andalusī 1935: 63.

16 Ṣāʿid al-Andalusī 1912: 11–90; Ṣāʿid al-Andalusī 1935: 43–160.

dalusī keine spezifisch griechische Lehrtradition, sondern eine universale, alle Menschen betreffende Wissenschaft mit dem Ziel, „die Tugenden der rationalen Seele zu erlangen, welche die Spezies des Menschen ausmacht und seine Natur formt.“[17]

Ein Jahrhundert später war es Abū l-Fatḥ Muḥammad aš-Šahrastānī (gest. 1153), der sich zu den Themen, die uns hier interessieren, äusserte. Er stand der Philosophie kritisch gegenüber, wie aus seiner Streitschrift gegen Ibn Sīnā, *Muṣāraʿat al-falāsifa* (*Der Ringkampf mit den Philosophen*), hervorgeht.[18] Aber das hinderte ihn nicht daran, ausführliche Betrachtungen über die Philosophiegeschichte anzustellen, die in seinem Buch *al-Milal wa-n-niḥal* (*Die Religionen und die Weltanschauungen*) zu finden sind.[19] *Al-Milal wa-n-niḥal* gliedert sich in zwei umfangreiche Teile. Der erste ist den Religionen gewidmet, die sich auf eine heilige Schrift berufen, d. h. Islam, Christentum, Judentum, Zoroastrismus, Mazdaismus und Manichäismus. Der zweite Teil behandelt Vertreter von Weltanschauungen, die sich in Ermangelung einer Offenbarung lediglich auf den Verstand stützen können, nämlich die ‚Sabier' (die einem antiken Astralkult folgten), die vorislamischen Araber, die Inder (unterschieden nach mehreren Gruppierungen) und die Philosophen. Letztere werden besonders ausführlich beschrieben, wobei die Darstellung (mit Einschränkungen) chronologisch aufgebaut ist und vier Abschnitte umfasst: (1) Der erste präsentiert die sogenannten ‚Sieben Weisen' (*al-ḥukamāʾ as-sabʿa*), die auch als ‚Säulen der Weisheit' (*asāṭīn al-ḥikma*) bezeichnet werden.[20] Es sind Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Platon, nach heutigem Verständnis also fünf ‚Vorsokratiker', ergänzt um Sokrates und Platon. Aus aš-Šahrastānīs Sicht handelt es sich bei ihnen aber nicht um frühe Denker, die sich Schritt für Schritt an die Grundfragen der Philosophie herantasteten. Im Gegenteil: Die ‚Sieben Weisen' waren im Besitz wahren Wissens, denn sie vertraten elaborierte theologische und kosmologische Positionen, die zwei von ihnen (Empedokles und Pythagoras) sogar auf ihren Kontakt mit Propheten zurückführen konnten. Die erste Gruppe von Weisen repräsentiert die Philosophie also in einem idealen Zustand, womit aš-Šahrastānī eine Einschätzung aufgreift, die bereits in seinen

17 Ṣāʿid al-Andalusī 1912: 10,3; Ṣāʿid al-Andalusī 1935: 41.

18 aš-Šahrastāni 2001.

19 Der Text wurde zweimal ediert und sowohl ins Deutsche als auch ins Französische übersetzt. Massgeblich sind die Edition von Badrān und die französische Übersetzung von Daniel Gimaret / Jean Jolivet / Guy Monnot (I–II, 1986–1993), von der in unserem Kontext nur der zweite Band (übers. von Jolivet) relevant ist. Die Edition des arabischen Textes wird hier mit aš-Šahrastānī 1951–1955, der zweite Band der Übersetzung mit aš-Šahrastānī 1993 zitiert. Zu Autor und Werk vgl. auch die ausführliche Analyse in van Ess 2011: II 860–900.

20 aš-Šahrastānī 1951–1955: 803,2.

Quellen – u. a. dem frühislamischen *Kitāb Amūniyūs fī ārā' al-falāsifa* (*Das Buch des Ammonios über die Ansichten der Philosophen*)[21] und al-ʿĀmirīs *al-Amad ʿalā l-abad* (dessen Inhalt ihm durch ein Zwischenglied bekannt war) – zu finden sind.[22] (2) Im zweiten Abschnitt werden vierzehn Denker vorgestellt, deren Reihe chronologisch unscharf und inhaltlich weniger kohärent ist. Manche sind ebenfalls ‚Vorsokratiker' (Xenophanes, Heraklit), andere gehören der hellenistischen Periode an (die Stoa und Epikur), andere sind eigentlich Dichter (Homer), wieder andere Naturwissenschaftler (Hippokrates, Euklid, Ptolemaios). Es scheint also, als wären hier verschiedene Namen zusammengestellt worden, die sich einer eindeutigen Kategorisierung durch aš-Šahrastānī entzogen. Gleichwohl weisen sie eine Gemeinsamkeit auf, die er terminologisch zum Ausdruck bringt. Denn sie erreichen zwar nicht mehr den Rang der sieben ‚Säulen der Weisheit', können aber immer noch als ‚grundlegende Weise' (*al-ḥukamā' al-uṣūl*) bezeichnet werden.[23] (3) Bei der dritten Gruppe wird die absteigende Tendenz dann augenfällig. Dieser Abschnitt beginnt mit Aristoteles, dem aš-Šahrastānī ein ausführliches Porträt gewidmet hat.[24] Darin schildert er Aristoteles zwar als bedeutenden Logiker, moniert aber, dass er die Verbindung zu den metaphysischen Einsichten der ‚Alten' verloren habe.[25] Gleiches gilt für die anderen Denker, die im dritten Abschnitt genannt werden. Zu ihnen zählen einerseits Alexander der Grosse und der Kyniker Diogenes, was sich aus dem Alexander-Roman erklären dürfte, andererseits Vertreter des Neuplatonismus (Plotin, Porphyrios, Proklos) und der peripatetischen Schule (Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios). Sie alle führen das aristotelische Erbe weiter, was gleichzeitig bedeutet, dass keiner von ihnen imstande ist, das metaphysische Niveau ihrer Vorgänger zu erreichen. (4) Im vierten Abschnitt kommt aš-Šahrastānī schliesslich auf die Philosophie in islamischer Zeit zu sprechen. Das Kapitel beginnt mit einer Liste von achtzehn prominenten Namen (von al-Kindī bis Miskawaih und al-Fārābī). Aber danach konzentriert sich die Darstellung ganz auf Ibn Sīnā, dessen Philosophie höchst detailliert und stellvertretend für alle islamischen Philosophen beschrieben wird.[26] Die Ausführungen sind präzise und kenntnisreich, zeugen aber auch von der distanzierten Haltung, die aš-Šahras-

21 Rudolph 1989: 23–30 u. passim.
22 Eine Übersicht über die Quellen gibt Jolivet in seiner Einleitung zu aš-Šahrastānī 1993: 30–36.
23 aš-Šahrastānī 1951–55: 898,2.
24 aš-Šahrastānī 1951–55: 963–1000; aš-Šahrastānī 1993: 281–318.
25 aš-Šahrastānī 1951–55: 797, 800–804, 962; aš-Šahrastānī 1993: 176, 178–179, 281; zur Sache Jolivet in der Einleitung zu aš-Šahrastānī 1993: 40–46.
26 aš-Šahrastānī 1951–55: 1053–1216; aš-Šahrastānī 1993: 369–485.

tānī gegenüber Ibn Sīnā einnimmt. Insofern deutet sich bereits in *al-Milal wa-n-niḥal* an, was in der (Jahrzehnte später entstandenen) Streitschrift *Muṣāraʿat al-falāsifa* unmissverständlich zum Ausdruck kommen wird: Ibn Sīnā ist für ihn kein Weiser, also kein religiös gebildeter Philosoph, sondern ein profaner Denker, der sich einer ‚heidnischen' Autorität (Aristoteles) und deren Kommentatoren (Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Themistios u. a.) verschrieben hat.[27] Damit ist auch das Urteil über die Philosophie als ganze gesprochen: Für aš-Šahrastānī war die *Philosophie zwar ursprünglich eine prophetisch inspirierte und theologisch orientierte Weisheit, aber sie hat diesen Status verloren und kann deswegen nicht mehr den Anspruch auf Wahrheit erheben.*

Der letzte Autor, der hier noch Erwähnung finden soll, sah das ganz anders. Die Rede ist von Šamsaddīn Muḥammad aš-Šahrazūrī, einem vielseitigen Autor, der zwischen 1288 und 1304 gestorben ist.[28] Aš-Šahrazūrī war ein dezidierter Anhänger der Illuminationsphilosophie von Šihābaddīn as-Suhrawardī (gest. 1191). Er trug auch vieles dazu bei, dessen Lehren zu verbreiten, sowohl in systematischen Schriften (inkl. Kommentaren zu Suhrawardīs Werken) als auch in einer Geschichte des philosophischen Denkens, die den Titel *Nuzhat al-arwāḥ wa-rauḍat al-afrāḥ fī taʾrīḫ al-ḥukamāʾ wa-l-falāsifa* (*Das Lustwandeln der Seelen und der Garten der Freuden hinsichtlich der Geschichte der Weisen und Philosophen*) trägt.[29] Das Buch beginnt mit einer historischen und geographischen Einleitung, in der die Leser zum Studium der Philosophie und zu einer asketischen Lebensführung aufgerufen werden. Dann folgt als zweiter Teil ein Überblick über die Philosophie der ‚Alten', bestehend aus vierzig biographisch-doxographischen Kapiteln. Das erste ist Adam gewidmet, die weiteren behandeln u. a. Seth, Hermes (ausführlich), Asklepios, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Zoroaster, Hippokrates, Homer, Euklid, Luqmān, Galen sowie die christlichen Autoren Gregor und Basilius. Der dritte und mit neunzig Kapiteln ausführlichste Teil des Werkes präsentiert die Gelehrten aus islamischer Zeit. Dazu gehören die bekannten griechisch-arabischen Übersetzer (Ḥunain b. Isḥāq und sein Kreis), Ärzte, Mathematiker und ein gebildeter Wesir (Ibn al-ʿAmīd), aber vor allem Personen, die durch ihre Werke zur Philosophie bekannt geworden sind. Die umfangreichsten Abschnitte behandeln as-Suhrawardī und Ibn Sīnā. Die Liste der Porträtierten reicht jedoch vom 9. Jahrhundert bis weit ins 13. Jahrhundert (z. B. Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī [gest. 1274]), wobei es möglich ist,

27 Jolivet in der Einleitung zu aš-Šahrastānī 1993: 46–47.
28 Zu seinem Leben und Werk vgl. Cottrell 2020.
29 aš-Šahrazūrī 1976; weitere Editionen nennt Cottrell 2020: 1772.

dass die letzten Kapitel von einem späteren Autor hinzugefügt worden sind.[30] Der Ton der Ausführungen ist affirmativ, nicht philosophie-kritisch. Aš-Šahrazūrī konstruiert eine Erfolgsgeschichte des philosophischen Denkens vom Alten Orient (Ägypten, Iran) über Griechenland bis in die islamische Welt, die letztlich auf Šihābaddīn as-Suhrawardī zuläuft. Das mag historisch zweifelhaft sein, zeigt aber den Impetus, der ihn bei der Niederschrift von *Nuzhat al-arwāḥ* leitete: *Philosophie* ist für aš-Šahrazūrī *eine überzeitliche, die Menschen immer schon begleitende Weisheit, die in verschiedenen kulturellen Traditionen beheimatet ist und in as-Suhrawardīs Lehre ihren überzeugendsten Ausdruck gefunden hat*.

III

Die Frage, was Philosophie sei, wurde also von jedem der fünf Autoren anders beantwortet. Das gilt auch für die weiteren Themen, die uns hier interessieren, also den Ursprung der Philosophie und die Frage, ob sie eine historische Entwicklung kenne. Beide sind bereits mehrfach angeklungen, sollen hier aber noch einmal explizit zur Sprache gebracht und separat zusammengefasst werden.

Was zunächst die Anfänge der Philosophie betrifft, so enthalten die untersuchten Texte fünf verschiedene Erklärungen. Al-Fārābī lässt die Philosophie, wenn man seine Darstellung strikt auslegt, mit *Aristoteles* beginnen. Denn er schätzt zwar Platon, wie viele seiner Werke belegen, und er respektiert auch die intellektuellen Anstrengungen anderer älterer Denker. Das Spezifikum der Philosophie ist für al-Fārābī aber die Beweislehre, die untrennbar mit Aristoteles verbunden ist und ihn zum eigentlichen Begründer der Philosophie macht. – Al-ʿĀmirī verortet den Ursprung der Philosophie bei ‚alten Weisen'. Konkret bezeichnet er *Luqmān* als ersten Lehrer, von dem eine Tradition der Unterweisung via Empedokles ausging, parallel zu einer Entwicklungslinie, die etwas später von den ‚Gefährten Salomos' über Pythagoras führte. Das dürfte für seine Leser plausibel gewesen sein, weil Luqmān schon im Koran als Empfänger der göttlichen Weisheit genannt wird.[31] Damit sind zwei Ursprungsfährten gelegt: eine in

30 Cottrell 2020: 1769–1770. Eine detaillierte Beschreibung findet sich in der unveröffentlichten Dissertation von Emily Cottrell: *Le Kitāb Nuzhat al-Arwāḥ wa Rawḍat al-Afrāḥ de Šams al-Dīn al-Šahrazūrī l-Išrāqī (né v. 1200, m. entre 687 et 704). Compostion et Sources*. Thèse de doctorat en histoire des religions. Paris: EPHE (Ve section), 2004. Vgl. ihre eigene Zusammenfassung der Ergebnisse in Cottrell 2004–2005.

31 Sure 31 Vers 12: *wa-la-qad ātainā Luqmānᵃ l-ḥikmaᵗᵃ* („Wir haben Luqmān die Weisheit gegeben.")

den Orient, aus dem die Griechen ihr Wissen erhalten haben sollen, und eine zur Prophetie, die als Quelle menschlicher Weisheit verstanden wird. – Ṣāʿid al-Andalusī lehnt beides nicht ab, vermutet die eigentlichen Anfänge der Philosophie aber in *Indien*. Dort soll der Prozess des Erkennens und der Wissensvermittlung in der Welt begonnen haben, der Schritt für Schritt von Osten nach Westen führte und schliesslich in Spanien angekommen ist. – Aš-Šahrastānī klingt im Vergleich dazu fast konventionell, denn er lässt seine Geschichte der Philosophie mit *Thales* beginnen. Das klingt in europäischen Ohren vertraut und entspricht gängiger Praxis seit der Antike. Aber es sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass aš-Šahrastānīs Bild von Thales ein völlig anderes als in der antiken oder in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung ist. – Aš-Šahrazūrī setzt dann noch einen ganz anderen Akzent, denn er verbindet den Ursprung der Philosophie mit *Adam*. Das lässt zwei Deutungen zu, die jeweils fruchtbare Assoziationsfelder eröffnen: Aus religiöser (islamischer) Perspektive war Adam der erste Prophet, womit das Aufkommen des Wissens wieder mit der Prophetie verknüpft wird. Aus philosophischer Sicht war er das erste rationale Lebewesen auf der Erde, womit die Philosophie unmittelbar an das Menschsein und die Tätigkeit der Vernunft gebunden wird.

Was schliesslich eine mögliche Entwicklung der Philosophie angeht, so erhalten wir auch dazu unterschiedliche Positionierungen. Der Grad der Diversität ist hier aber geringer, weil alle fünf Autoren davon ausgehen, dass sich das philosophische Denken entwickel(t)e, weshalb die Frage nur lautet, in welchem Umfang und in welche Richtung dieser Prozess verläuft. – Al-ʿĀmirī und aš-Šahrastānī geben darauf eine pessimistische Antwort. Nach ihrer Ansicht trat die Weisheit in vollkommener Form und mit göttlicher Legitimation in die Welt, weshalb spätere Generationen stets Gefahr liefen, Teile des ursprünglichen Wissens zu verlieren. Das geschah tatsächlich im Lauf der Geschichte, aber die Konsequenzen dieses Verlustes werden von beiden Autoren unterschiedlich bewertet. Al-ʿĀmirī hält es für möglich, dass spätere Denker wie er selbst und die gesamte Kindī-Schule an diesem Fundus, zumindest partiell, anknüpfen. Aš-Šahrastānī dagegen ist überzeugt, dass die Philosophie spätestens ab Aristoteles den Kontakt zur göttlich inspirierten Weisheit verloren habe, weshalb ihr Niedergang besiegelt gewesen sei. – Ṣāʿid al-Andalusī und Šamsaddīn aš-Šahrazūrī beurteilen den Verlauf der Philosophiegeschichte optimistischer. Beide gehen ja von einem tastenden Beginn der menschlichen Wissensgeschichte aus, sei es in Indien oder bei Adam, was jeweils Raum für eine aufsteigende Entwicklung lässt. Sie kulminiert laut Ṣāʿid in Aristoteles, laut aš-Šahrazūrī in as-Suhrawardī. Aber damit ist in beiden Fällen kein Ende des philosophischen Prozesses gemeint. Sowohl Aristoteles als auch as-Suhrawardī sind eher als Paradigmata und Wegmarken für spätere Generationen zu verstehen, was man auch

daran erkennt, dass die Darstellung sowohl in den *Ṭabaqāt al-umam* als auch in *Nuzhat al-arwāḥ* bis in die Lebenszeit des Autors fortgesetzt wird. – Al-Fārābī schliesslich ist ein besonderer Fall. Denn er stellt den Beitrag, den Aristoteles zur Philosophie geleistet hat, in einer Weise heraus, dass kaum vorstellbar ist, es habe nach dem Stagiriten noch eine nennenswerte Entwicklung geben können. Tatsächlich lässt al-Fārābī aber genau das zu. Denn seine Eloge auf Aristoteles konzentriert sich auf den methodischen Aspekt der Philosophie; dieser wurde durch die Einführung der Beweislehre vollendet, so dass seither niemand mehr wirklich Philosophie treiben kann, ohne die demonstrative Methode zu beherrschen. Damit ist aber kein abschliessendes Urteil über die Inhalte gesprochen. Im Gegenteil: Sie müssen weiterhin diskutiert und auf die jeweiligen Problemstellungen und Kontexte angewandt werden. Bei der Entwicklung der Lehre besteht folglich Spielraum, und man weiss ja, dass al-Fārābī, Ibn Sīnā und viele, die ihnen gefolgt sind, diesen Spielraum entschlossen genutzt haben.[32]

Literatur

ʿAbdarrāziq, Muṣṭafā (1944): *Tamhīd li-taʾrīḫ al-falsafa al-islāmiyya*. Kairo: Laǧnat at-taʾlīf wa-t-tarǧama wa-n-našr. – 2. Aufl. 1959; ND 1996.

Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan (1988): *al-Amad ʿalā l-abad*. Edition und engl. Übers. von Everett K. Rowson: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad*. New Haven: American Oriental Society.

Arkoun, Mohammed (1973): *Essais sur la pensée islamique*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose. – 2. Aufl. 1977; 3. Aufl. 1984.

Arnzen, Rüdiger (2019): „Philosophy in the Islamic World and the Debates on the Aims and Methods of Philosophical Historiography. Some Remarks on the State of the Art". In: *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy. Meanings, Limits and Challenges of a Modern Discipline*. Hrsg. von Jean-Baptiste Brenet und Olga L. Lizzini. Paris: J. Vrin, 79–97.

Brague, Rémi (1996): „Eorum praeclara ingenia. Conscience de la nouveauté et prétention à la continuité chez Fārābī et Maïmonide". *Bulletin d'Études Orientales* 48: 87–102.

Corbin, Henry (1964): *Histoire de la philosophie islamique*. Bd. 1: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*. Avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya. Paris: Gallimard.

Corbin, Henry (1974): „La philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours". In: *Histoire de la philosophie*. Hrsg. von François Châtelet. III. Paris: Hachette, 1067–1088. – Revidierte Fassung der beiden Teile von 1964 und 1974 in einem Band: *Histoire*

32 Zu al-Fārābī's Lehre und deren innovativen Ansätzen vgl. Rudolph 2012a: 408–447; zur Frage, wie er das Verhältnis von Kontinuität und Bruch in der Philosophiegeschichte beurteilt hat, vgl. Brague 1996: 91–95.

de la philosophie islamique. Paris: Hachette, 1986. – Engl. Übers. der Gesamtausgabe von Liadain Sherrard u. d. T. *History of Islamic Philosophy*. London, New York: Kegan Paul International, 1993.

Cottrell, Emily (2004–2005): „Le Kitāb Nuzhat al-Arwāḥ wa Rawḍat al-Afrāḥ de Shams al-Dīn al-Shahrazūrī. Composition et sources. Position de thèse“. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 113: 383–387.

Cottrell, Emily (2020): „al-Shahrazūrī, Muḥammad ibn Maḥmūd Shams al-Dīn“. In: *Enclopedia of Medieval Philosophy, 500–1500*. Hrsg. von Henrik Lagerlund. I–II. 2., überarb. Auflage. Dordrecht: Springer, 1768–1773.

Endress, Gerhard / Adamson, Peter (2012): „Abū Yūsuf al-Kindī“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt.* Bd. 1: *8.-10. Jahrhundert*. Hrsg. von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch. Basel: Schwabe, 92–147.

Van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. I–II. Berlin: De Gruyter.

al-Fārābī, Abū Naṣr (1931): *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*. Hrsg. von ʿUṯmān Amīn. Kairo: Maktabat al-Anǧlū al-Miṣriyya. – 2., bearb. Auflage 1949; 3. Aufl. 1968.

al-Fārābī, Abū Naṣr (1970): *Kitāb al-Ḥurūf*. Hrsg. von Muhsin Mahdi u. d. T. *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*. Beirut: Dār al-Mašriq. – ND 1990; 2004.

Günther, Ursula (2004): *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg: Ergon.

Gutas, Dimitri (1983): „Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy. A Milestone between Alexandria and Baġdād“. *Der Islam* 60: 231–267.

Gutas, Dimitri (1999): „The ‚Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philoosphical and Medical Historiography among the Arabs“. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10: 155–193.

Gutas, Dimitri (2002/2019): „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 5–25. – Wiederabdruck u. d. T. „Rethinking the Historiography of Arabic Philosophy. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“. In: *La philosophie arabe à l'étude: Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy: Meanings, Limits and Challenges of a Modern Discipline*. Hrsg. von Jean-Baptiste Brenet und Olga L. Lizzini. Paris: J. Vrin, 2019: 11–36, [ergänzt durch:] „On the Historiography of Arabic Philosophy. Postscript 2017“, 37–45.

Khalidi, Muhammd Ali (2005): *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

al-Kindī, Abū Yūsuf (1950): *Risāla fī Kammiyyat kutub Arisṭāṭālīs wa-mā yuḥtāǧ ilayhi fī taḥṣīl as-saʿāda*. In: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*. Hrsg. von Muḥammad ʿAbdalhādī Abū Rīda. Bd. 1. Kairo: Dār al-fikr al-ʿarabī, 362–384.

Landolt, Hermann (1999): „Henry Corbin, 1903–1978. Between Philosophy and Orientalism“. *Journal of the American Oriental Society* 119: 484–490.

Mahdi, Muhsin (1972): „Alfarabi on Philosophy and Religion“. *The Philosophical Forum* 4: 5–25.

Mahdi, Muhsin (1975): „Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences“. In: *The Cultural Context of Medieval Learning*. Hrsg. von John Emery Murdoch und Edith Dudley Sylla. Dordrecht: Reidel, 113–147.

Meyerhof, Max (1930): „Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern“. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse*. Berlin, 389–429.

Munk, Salomon (1859): *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Franck. – ND Paris 1927, 1955, 1988; New York 1980.

Renan, Ernest (1852): *Averroès et l’averroïsme. Essay historique*. Paris: Aug. Durand. – 2., erw. Aufl. Paris: Levy, 1861. – 3., erw. Aufl. Paris: Aug. Durand, 1866. – ND Paris 1949 (In: *Œuvres complètes de Ernest Renan*. III: 11–365; 1153–1238); Frankfurt am Main 1985; Paris 2002.

Rudolph, Ulrich (1989): *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*. Stuttgart: Franz Steiner.

Rudolph, Ulrich (2010): „Die Deutung des Erbes. Die Geschichte der antiken Philosophie und Wissenschaft aus der Sicht arabischer Autoren.“ In: *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*. Hrsg. von Richard Goulet und Ulrich Rudolph. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 279–320.

Rudolph, Ulrich (2012a): „Abū Naṣr al-Fārābī“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt.* Bd. 1: *8.–10. Jahrhundert*. Hrsg. von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch. Basel: Schwabe, 363–457.

Rudolph, Ulrich (2012b): „Einleitung“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt.* Bd. 1: *8.–10. Jahrhundert*. Hrsg. von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch. Basel: Schwabe, XIII–XXXV.

Rudolph, Ulrich (2015): „Al-Farabi und die Neubegründung der Philosophie in der islamischen Welt“. In: *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna*. Hrsg. von Tobias Georges, Jens Scheiner und Ilinca Tanseanu-Döbler. Tübingen: Mohr Siebeck, 269–293.

Rudolph, Ulrich (2020): „Der philosophische Diskurs in der islamischen Welt“. *Zeitschrift für Ideengeschichte* 14.2 [Thema: Hegel]: 112–118.

aš-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ (1951–1955): *Al-Milal wa-n-niḥal*. I–II. Hrsg. von Muḥammad Fatḥallāh Badrān. Kairo: Maṭbaʿat al-Azhar.

aš-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ (1993): *Livre des religions et des sectes*. Bd. II. Franz. Übers. und Kommentar von Jean Jolivet. Paris: Unesco.

aš-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ (2001): *Muṣāraʿat al-falāsifa*. Edition und engl. Übers. von Wilferd Madelung und Toby Mayer. London: Tauris.

aš-Šahrazūrī, Šamsaddīn Muḥammad (1976): *Nuzhat al-arwāḥ wa-rauḍat al-afrāḥ fī taʾrīḫ al-ḥukamāʾ wa-l-falāsifa*. Hrsg. von Ḫuršīd Aḥmad. I–II. Haidarabad: Maṭbaʿat dāʾirat al-maʿārif al-ʿuṯmāniyya.

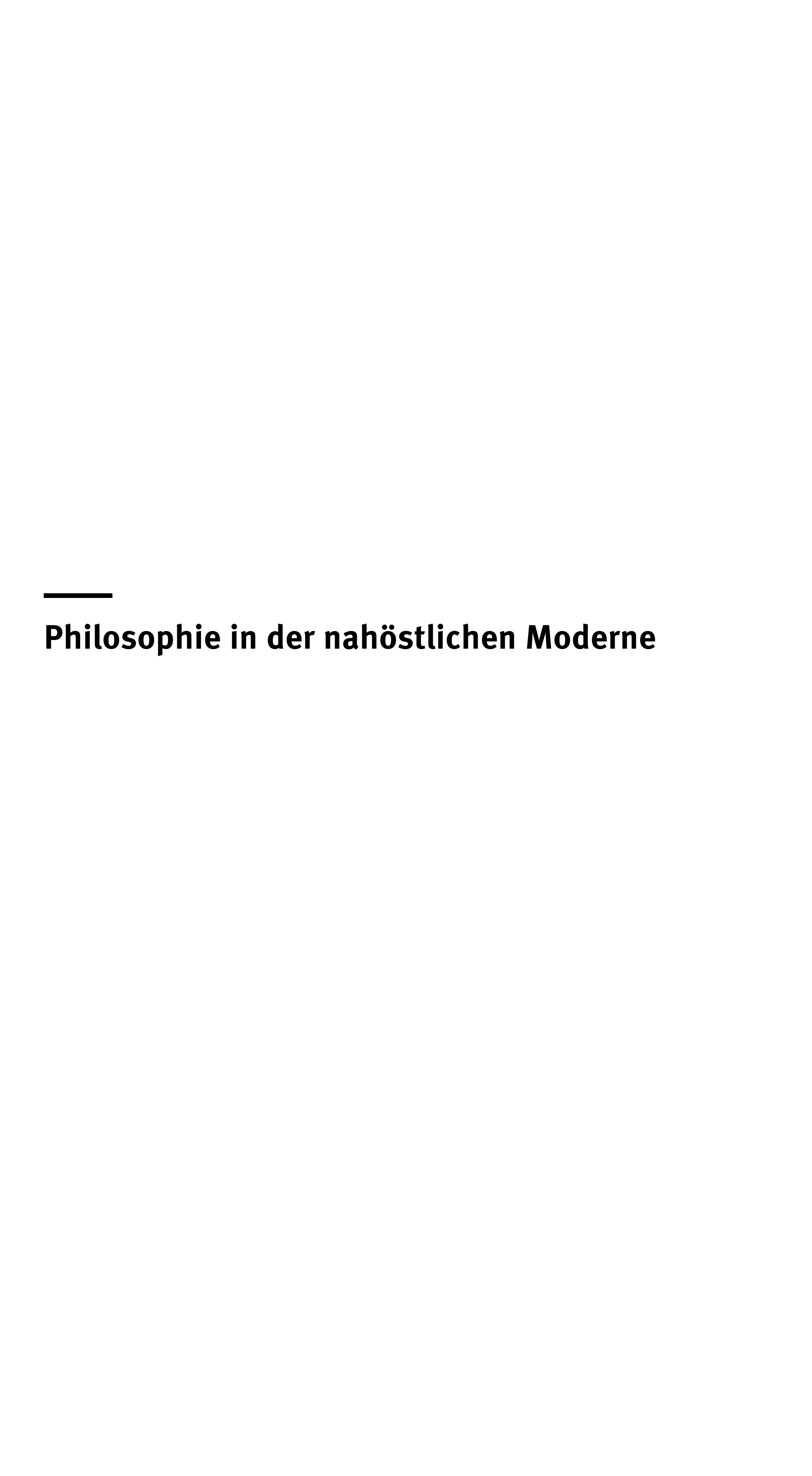
Ṣāʿid al-Andalusī (1912): *Ṭabaqāt al-umam*. Hrsg. von Louis Cheikho. Beirut: Impr. Catholique.

Ṣāʿid al-Andalusī (1935): *Ṭabaqāt al-umam*. Franz. Übers. von Régis Blachère: *Kitāb Ṭabaḳāt al-umam. Livre des Catégories des nations*. Paris: Larose Éd.

Strohmaier, Gotthard (1987): „‚Von Alexandrien nach Bagdad‘ – eine fiktive Schultradition“. In: *Aristoteles. Werk und Wirkung. II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Hrsg. von Jürgen Wiesner. Berlin/New York: De Gruyter, 380–389. – ND in: Gotthard Strohmaier: *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 1996, 313–322.

Vajda, Georges (1970): „Langage, philosophie, politique et religion d’après un traité récemment publié d’Abū Naṣr al-Fārābī“. *Journal Asiatique* 258: 247–260.

Wakelnig, Elvira (2012): „Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt.* Bd. 1: *8.–10. Jahrhundert*. Hrsg. von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch. Basel: Schwabe, 174–185, 248–249.



Philosophie in der nahöstlichen Moderne

Katajun Amirpur

All Power to the "Leader of the Revolution (*rahbar-i inqilāb*)"?

Contemporary Critics of *vilāyat-i faqīh*

The concept of the rule of legal scholars (*vilāyat-i faqīh*) belongs to the irrefutable basic elements of Shiite doctrine. At least this is what Ayatollah Khāmini'ī (born 1939) claimed on the occasion of the tenth anniversary of Khumainī's (1902–1989) death. In fact, the opposite is the case. However, many clerics who reject *vilāyat-i faqīh* are quietists. That is why we don't know much about their attitudes. Expressing views publicly does not conform to their self-conception because it would be an interference with politics, which they reject. In addition to this, the Islamic Republic does not treat its critics very well: as shown by the examples of Muḥsin Kadīvar (born 1959), ʿAbdallāh Nūrī (born 1950) and Ayatollah Muntaẓirī (1922–2009), whose critical thinking will be elaborated in the following pages, the menace of prison sentences or house detention is real.

Even in Khumainī's times the *vilāyat-i faqīh* was not undisputable. On the contrary, many clerics from Qom were against *vilāyat-i faqīh*, and those who endorsed it did not agree with the revolutionary leader's coming to power through a *revolution populaire* instead of being elected by other Ayatollahs.

In 1981 liberal cleric Riżā Zanjānī (1902–1984) declared: "The monopoly of juridical and theological decisive power that has been created in Iran is un-Islamic. Titles like 'leader' or 'supreme leader' are not Islamic. No comparison can be made between the catholic church with its hierarchy and structures and the leadership of the Shiites."[1] The critique of conservative Ayatollah Ḥasan Qumī (1912–2007) went along similar lines. In a June 1997 interview with the London-based *Kayhan International* magazine, Qumī condemned the theological rationale of the Islamic Republic of Iran's principle of the rule of the supreme jurist (*valī-i faqīh*) as a violation of Islamic principles: "The true clergy does not want political power [...] and does not approve of the clerics that govern us. The true purpose of the clerics is to counsel the people and to inform them."[2]

1 Molavi 2005: 256.

2 Tavānāfard / Rādīyū Zamāni 2010.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-007

However, among those thinking that the rule of legal scholars in times of the major occultation would be illegitimate, there are other groups that – in contrast to the quietists, with whom they share this view – do not refrain from interference with politics. For example, the organization called *hujjatiyyi*, funded by conservative bazaris, also rejects the *vilāyat-i faqīh*. Ayatollah Maḥmūd Ḥalabī (1900–1998) was its founder. Ḥalabī and Khumainī hold different views on the meaning of *mahdaviyyat* (Messianism in Islam). The interpretation of *hujjatiyyi* is advocating the ardent and pious practice of "awaiting the one," discouraging active revolt in order to hasten the appearance of the "Mahdi" or any attempt to build the promised Islamic utopia in the absence of the awaited one. Khumainī, on the other hand, advocates taking an active role in bringing about the just Islamic society prior to the appearance of the Mahdi in order to hasten his coming. A telling incident illustrates the aforementioned contrast: in the months following the success of the 1979 Islamic revolution, the gatherings with *hujjatiyyi* affiliation had adopted the slogan of "O Mahdi, make your appearance" (*Mahdī biyā Mahdī biyā*). In response, the pro-Khumainī crowds composed a slogan of their own: "O God, O God preserve Khumainī until Mahdi appears; preserve him even alongside Mahdi" (*K̲hodāyā, K̲hodāyā tā inqilāb-i Mahdī, ḥattā kinār-i Mahdī, Khumainī rā negahdār*). The *hujjatiyyi* were convinced that the Mahdi would return even faster the more corruption and vice ruled the world. *Vilāyat-i faqīh* would in this case be preventing or delaying the Mahdi's return by implementing Islamic laws and thus counteracting corruption and vice.

The Advocates of the Idea of *vikālat*

The non-quietist critics of *vilāyat-i faqīh* were or are mostly advocates of the theory of *vikālat* (representation). Within the inner-Shiite debate about the legitimacy of political power they hold a view that diametrically opposes the idea of *vilāyat*. While supporters of the theory of *vilāyat* only regard the assignment of God's authority to rule to one or multiple legal scholars (Arab. *wilāya*, pers. *vilāyat*) as legitimate, other religious dignitaries believe a representative system (*vikālat*) to be legitimate, respectively the assignment of the governmental mandate by the people to elected representatives. They assume *civil legitimacy* (*mashrūʿiyyat-i madanī*), which translates into "sovereignty is with the people, all power comes from the people."

To the advocates of *vikālat*, Muḥammad Ḥusain Nāʾīnī (1860–1936) was the most prominent pioneer. The government he suggests indeed follows laws

based on Sharia, but the people are the sovereign. In his book *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (*The Awakening of the Community and the Purification of the Nation*), written in 1909, he holds the opinion that the state's sole purpose is to maintain its inner order and to protect itself from outward enemies. His type of state is a kind of night-watchman state. As its primary purpose is to maintain order, the government is installed by the people. Consequently, citizens have the right to abolish a government to avoid wrongdoing, which is an obligatory duty of all Muslims.[3]

Ayatollah Sharīʿatmadārī (1906–1986), who belonged to the *vikālat* advocates, too, even recognized a limited legitimacy of kingship, as long as it did not degenerate into tyranny. At the end of 1978, the situation became increasingly difficult for the Shah after continuing mass protests, and the monarch offered Shāpūr Bakhtiyār (1915–1991) the post of prime minister as a gesture of accommodation to his opponents. Even as marchers chanted slogans against Bakhtiyār during a massive opposition demonstration, Sharīʿatmadārī refused to either criticize or praise the new government. “I do not have any opinion on the Bakhtiyār government,” he said in an interview at his house. “I neither support it nor condemn it.”[4] During the revolution, his demand limited itself to the implementation of the constitution of 1906/1907, which had also been demanded by Khumainī himself in his book *Kashf al-Asrār* (*Secrets Revealed*),[5] written in 1943. After the national referendum about the future form of government, Ayatollah Sharīʿatmadārī stated in an interview in May 1979[6] that in Islam there was no requirement for the clergy to meddle with state matters, except if parliament intended to implement anti-Islamic legislation. However, this statement was later revoked, probably under pressure. In December 1979, shortly before the referendum about the constitution, he criticized the power of the leader for being in contradiction to Article 56 of the constitution. According to this article, nobody may contest the sovereignty of the people; this right had been given to the people by God.

According to Sharīʿatmadārī, who thought the *vilāyat-i faqīh* was not necessarily Islamic, the supreme leader's fullness of power curtailed the people's sovereignty. While Khumainī solely accepted Islam as a source for legislation, Ayatollah Sharīʿatmadārī only advocated an Islamic system that would respect Islam's principles. Until the return of the twelfth Imam, he regarded an Islamic government to be Utopia. For his critique, Khumainī had him placed under

3 Hairi 1977: 206.
4 Branigin 1979.
5 Khumainī 1944.
6 See Muntaẓirī's statements in Dadiirandoust 2009.

house arrest, forbade him to wear a turban any longer, and commanded that the title of Grand Ayatollah be taken from him.

After the revolution, Ayatollah Ṭāliqānī (1914–1979) too voiced criticism of the political influence of the clerics. He added that it should be taken into consideration that a takeover by the clergy would amplify certain problems: while an ordinary government would be replaced when making mistakes, people would lose their faith if an Islamic leader committed misdemeanors. All mistakes made by the leader would automatically be attributed to religion. Ṭāliqānī cautioned against the revolution turning into a dictatorship of the clergy; the state should be the custodian of individuals and must not be turned into a pawn serving the interests of a few individuals. Instead of *vilāyat-i faqīh*, Ṭāliqānī recommended a council republic.

Mahdī Bāzargān (1907–1995) also rejected the *vilāyat-i faqīh*. It would require a monopoly of the clergy on the interpretation of religious sources. Bāzargān's rejection of this form of government may seem surprising at first, since he himself had promoted a "unique, universal government" headed by a pious and educated leader figure as the ideal system of government in his article "The Inevitable Victory (1978)."[7] The significant difference is that Bāzargān saw religion and politics as essentially independent of each other, i. e., religion merely provides direction while in his model, politics embodies administration. According to his account, the *vilāyat-i faqīh* model had never actually been discussed before the victory of the revolution; it was also not integrated into the draft constitution that had already been prepared in Paris, nor was it desired.[8]

Bāzargān's critique of *vilāyat-i faqīh*, which he most notably expressed in his analysis *Vilāyat-i mutlaq-i faqīh* (*The Absolute Rule of the Clerics*),[9] based itself mainly on juridical Shiite sources. This booklet is secretly distributed by Bāzargān's party, the forbidden *Nihżat-i āzādī-i Iran* (FMI, Freedom Movement of Iran), yet officially has never been printed. In an interview he gave Islamic studies scholar Wilfried Buchta in 1993, Bāzargān chose his words carefully regarding the *vilāyat-i faqīh*. He said that from a political point of view, the *vilāyat-i faqīh* counted as despotism and meant a backslide into the state that the revolution had attempted to overcome. From the perspective of religion, it would be *shirk* (polytheism) and a totalitarian cult of personality.[10]

According to Bāzargān, clerics must not conduct politics based on their privileged religious status. Although the Quran determined all principal rules of

---

7 Bāzargān 1978: 15.
8 Bāzargān 1978: 85.
9 Buchta 1995: 588.
10 Buchta 1997: 205.

government, it would be the task of parliament to adjust these rules to the circumstances of daily life. In absence of the Imam, the people would have to govern themselves. "Absolute kingship" was only due to God and divine power could not be delegated to the clergy but solely to the people as a whole.

Vilāyat with *vikālat*: Muntaẓirī's interpretation of *vilāyat-i faqīh*

Grand Ayatollah Muntaẓirī was the highest ranked cleric to not fundamentally reject *vilāyat-i faqīh*. Even so, he accepted certain elements of the *vikālat*-theory and spoke of the need for a social contract between the Supreme Jurisconsult and the people.

After Muntaẓirī, the future successor to Khumainī, was degraded by the Revolutionary Leader in March 1989, he returned to the political discourse with the inauguration of Muḥammad Khātamī in 1997 and publicly warned the newly elected president against Khāmini'ī's interfering in his political affairs, just because he thought he stood above the constitution.[11] Following this public statement, the letter Khumainī had written to Muntaẓirī to force his resignation eight years previously was read for the first time in Parliament. Muntaẓirī reacted to this public slandering a few days later by launching an open attack on Khāmini'ī in a speech on the occasion of the birthday of Imam ʿAlī. Muntaẓirī addressed a few followers and supporters at his home but the speech was later widely circulated on tapes, and parts of it were published in the Iranian press, on the internet and abroad. In this speech Muntaẓirī explained that the fathers of the Iranian constitution (and he had been one of them) had never envisaged the establishment of a system such as the one that currently existed in Iran. The Supreme Jurisconsult had been meant to act merely as a supervisor. The idea was that he should stand guard over the three powers of the state and see to it that they did not violate the principles of Islam; he was not supposed to interfere in state affairs. He was meant to take action only if and when society was about to "deviate from the path of Islam." Furthermore, the Supreme Jurisconsult was to be elected and office was to be held for a specified term. It was beyond doubt, Muntaẓirī claimed, that in 1979 a choice had been made for a republic, i. e., for a rule of, for, and by the people. Political parties as well as a free press were envisaged.

11 Muntaẓirī 1997: 5–7.

His claim that it had been himself and not Khumainī who suggested codifying the "rule of the Supreme Jurisconsult" into the constitution is the highlight of his "revelations." Muntaẓirī offered the most specific and, in retrospect, influential clerical contribution to the debate in a two-part pamphlet, "Collection of Two Messages," suggesting far-reaching revisions to the last draft. His most significant revision proposed investing the ultimate power of the state in the hands of a knowledgeable and just Shi'i jurist who was also familiar with current events.[12] According to Muntaẓirī, when he himself presented his idea of the "rule of the Supreme Jurisconsult," Khumainī simply remained silent.[13] Not everyone was in favor of the rule of the Supreme Jurisconsult. Ayatollah Ṭāliqānī, Abū l-Ḥasan Banīṣadr, Raḥmatallāh Muqaddam Marāghaʾī, a representative from Azerbaijan, and Sharīʿatmadārī were among its critics. But the opposing representatives were too few to have a winning voice. On the day that the article on the rule of the Supreme Jurisconsult was brought before the assembly, only two people were allowed to speak. Bihishtī, the powerful vice chair, spoke for the article, and Marāghaʾī spoke against it. Eventually, the article passed with the support of 53 members. Only eight people cast an opposing vote, while five abstained.[14] If indeed Muntaẓirī was the actual architect of the "rule of the Supreme Jurisconsult," his critique as well as his call for revising the idea itself gains importance. Besides, if so, the doctrine no longer has to be regarded as the sacrosanct heritage of the state's founder.

Muntaẓirī thinks that basically the whole idea about the state doctrine or the Islamic Republic is obsolete, as its initial meaning was for the most learned among the legal scholars to guard the state. By introducing the new definition of the Supreme Jurisconsult in 1989 – who by that definition is not the Supreme Jurisconsult anymore – a parallel institution to the office of the president came into being. Muntaẓirī felt that the entire concept of *vilāyat-i faqīh* had, in the meantime, lost its *raison d'être*, since the original idea was that the most learned of all scholars was to watch over the state. Muntaẓirī accused the then-ruling Supreme Jurisconsult of having perverted the intentions written into the constitution and having created a dictatorship of legal scholars in Iran. Through the "new definition" of the Supreme Jurisconsult's function, his office had become an institution uncannily resembling the Presidency.

How, Muntaẓirī asked, does the holder of this office differ in his qualifications from the President? Both have to be competent and possess a clear political vision. But what is the use of this new office if there is no difference from

12 See the text of this pamphlet in Muntaẓirī 2001: 486–497.
13 Abdo/Muntaẓirī 2001: 15.
14 Institution of the Islamic Republic 1985, I: 384.

that of the President? Naturally, for Muntaẓirī, there could be no difference, since he did not accept the reasoning of Khāminiʾī’s followers: that the Supreme Jurisconsult has divine legitimacy.

While these qualities are required by the constitution when it comes to the Supreme Jurisconsult, they are taken for granted regarding the President, Muntaẓirī argued. What is this parallel institution needed for, if it does not vary from the office of the President? Muntaẓirī did not acknowledge the difference alleged by Khāminiʾī’s followers, who claimed that the Supreme Jurisconsult is invested with divine legitimation. Whereas Muntaẓirī said that according to Shiite law, no one else besides the Imams are exclusively designated by God. The Supreme Jurisconsult has to legitimize himself by the will of the people.[15]

Muntaẓirī however offered an explanation about how the dominant interpretation on *vilāyat-i faqīh* came into being. Divine legitimation had to be tailored, because Khāminiʾī was expected to take over the position of the *valī-i faqīh*. It should be added that in the last few years several critics have gone public, questioning the level of power of the Supreme Jurisconsult and advocating the sovereignty of the people, while referring to Muntaẓirī.

Ayatollah Aḥmad Āẕarī-Qumī (1925–1999), Muḥsin Kadīvar, ʿAbdallāh Nūrī, and Jalāluddīn Ṭāhirī (1926–2013) are undoubtedly the most prominent amongst them. In their writings and statements Muntaẓirī’s name is repeatedly mentioned and they refer to him in their argumentation. Thus, Muntaẓirī’s demand for strengthening the republican element within the conception of the rule of the Supreme Jurisconsult and for regarding the people as the sovereign gained prominence.

Kadīvar and Nūrī were Muntaẓirī’s students. Āẕarī-Qumī, on the contrary, was one of his fiercest opponents for a long time. Āẕarī-Qumī was a member of the Assembly of Experts that elected Khāminiʾī as Supreme Jurisconsult and more than that, as the editor of the newspaper *Risālat* he was one of the spokespeople for a parliamentary group. In numerous articles Āẕarī-Qumī defended Khāminiʾī against those who criticized him for his qualifications.

15 The author is referring to Muntaẓirī’s autobiography downloaded and printed out in December 2000. During his house arrest from 1997, Muntaẓirī presented his version of history in a long series of interviews with a group of unnamed students. Based on the transcripts of these interviews, an autobiography entitled *Khātirāt* (*Memoirs*) was written. Before the work could be completed, however, the intelligence service arrested Muntaẓirī’s younger son Saʿīd, who had been instrumental in editing the text, and confiscated the copies in his possession. Fearing that the other manuscripts would also be confiscated, Muntaẓirī was forced to publish the text prematurely on his London-based website on December 11, 2000.

Besides that, Āẕarī-Qumī in particular advocated for Khāminiʾī to possess absolute power, arguing that Khāminiʾī's not being a "source of emulation" should not result in reducing his powers. Āẕarī-Qumī even went as far as to say that Khumainī's ordinances would only be valid if Khāminiʾī confirmed them.[16]

Only in 1997 Āẕarī-Qumī criticized Khāminiʾī fullness of power and even suggested to him installing Muntaẓirī as a kind of representative who would then be responsible for taking care of religious issues, whereas Khāminiʾī himself ought to focus solely on political matters. If there were to be no radical change in politics, the people "[would] consign us to the dustbin of history."[17]

Kadīvar as well as Nūrī have come to prominence in the past few years. Besides former President of the Republic Khātamī (born 1943), Nūrī is surely the most prominent politician from the faction of reformatory forces.

Nūrī, a theologian, held the office of Minister for Inner Affairs until Parliament, dominated by conservatives, downgraded him. Khātamī subsequently appointed him Vice President of the Republic. In spring of 1998 he was elected Chairman of the Tehran City Council. Shortly after his announcement to run in the parliamentary elections, the "Special Tribunal for Clerics" accused him of numerous misdemeanors, going as far as to vilifying Islam. However, the articulate defendant, who in the 1980s had numbered state founder Khumainī among the most loyal supporters, used his trial to deliver a sweeping blow against official Iranian policy, unprecedented in the Iranian public sphere.[18]

He contested the divine powers of Revolutionary Leader Khāminiʾī and defended Khāminiʾī's biggest critics. He declared that those who insulted Muntaẓirī should be punished, not the newspaper *Khurdād*, which only printed Muntaẓirī's statements as it printed those of other clerics:

> Who is now the offender? Those who insult [Muntaẓirī] or *Khurdād* which refrains from insults but defends Ayatollah Muntaẓirī's right to freely express his opinion in the limits officially set for any ordinary citizen, and which in the same way that it publishes the articles and messages of citizens and officials also publishes his?[19]

Nūrī, who on the occasion of the revision of the constitution in 1989 had already criticized the level of power in hands of the Supreme Jurisconsult, declared that the Assembly of Experts had a monitoring function towards the Supreme Jurisconsult and should observe its task. The Assembly of Experts should meet more often and provide its minutes to the public. Overall, he advocated ascrib-

16 Āẕarī-Qumī 1990.
17 Brumberg 2001: 237.
18 Recknagel 1999.
19 von Schwerin 2015: 202.

ing more importance to the *people’s rights* (*ḥuqūq-i millat*) that are established in the constitution.

Nūrī founded the newspaper *Khurdād*, named after the victory of President Khātamī on the 2nd of *Khurdād*, 1376, by the Iranian calendar (May 23, 1997). His newspaper advocated “freedom of expression, human rights and a modern and democratic Islam.”[20] Based on the contents of this newspaper, Nūrī was accused of insulting Islamic values by pushing for democratic reforms, dishonoring Khumainī’s memory by questioning the authority of the supreme leader. He was tried by the Special Clerical Court in Iran and made an “outspoken and aggressive defense during his trial,”[21] refusing to accept the authority of the court, which he saw as unconstitutional.

As the trial was televised live, what Nūrī had to say about Muntaẓirī and his critique of Khāminiʾī, gained widespread attention in Iran. Furthermore, the reform-oriented press covered the trial daily on their front pages. The newspaper *Ṣubḥ-i imrūz* expressed the opinion predominant among commentators by writing: “The trial against ʿAbdallāh Nūrī, as bitter and unfortunate it might be, has the upside of reflecting the reality as it is seen by a large part of Iranian society.”[22]

On November 27, 1999, Nūrī was convicted of insulting Khumainī, publishing anti-religious materials, disturbing public opinion, insulting officials, and advocating links with the United States and was sentenced to five and a half years in jail.[23] The trial of ʿAbdallāh Nūrī in November 1999 was remarkable in many ways. There was hardly any legal argument in the charges, whose nature was crudely political: deviation from Khumainī in domestic and foreign politics and publication of the views of Ayatollah Muntaẓirī and the liberals and nationalists whom the Imam had disowned. Nūrī was released from prison on November 5, 2002, because his brother, a member of parliament at the time, was killed in an accident.

Another student of Muntaẓirī met a similar fate. In 1999, Muḥsin Kadīvar was also sentenced by the Special Tribunal for Clerics. He was accused of defaming Ayatollah Khumainī, misleading the people by spreading lies, endangering the system, and supporting Muntaẓirī.

Kadīvar has elaborated his views on *vilāyat-i faqīh* in several books, in which he admittedly does not undertake a direct attack on the Supreme Jurisconsult yet tries to illustrate that, from a Quranic perspective, there is no ne-

20 Saba / BBC 1999.
21 Saba / BBC 1999.
22 Ganjī 1378/2000.
23 BBC 2000.

cessity of establishing the *vilāyat-i faqīh*, as well as there being no commandments concerning the establishment of the *vilāyat-i faqīh* to be found in the traditions of the Imams.[24]

Moreover, he elaborates that, from a rational viewpoint, it is not imperative. He himself rejects the idea of *vilāyat*, because it generally assumes the immaturity of the people. According to this concept, the people require a guiding uncle or shepherd. Kadīvar explains that this thought would contradict basic principles of Shiite law, which takes the maturity of man and his autonomy as a starting point. Since the concept of *vilāyat* regards man as immature and only accepts the opinion and the judgment of the *valī*, the jurisconsult, Kadīvar regards democracy and *vilāyat-i faqīh* as already incompatible at their roots.

What Muntaẓirī has uploaded to the internet can surely be compared to a political bomb and probably is the harshest criticism ever levelled against the *vilāyat-i faqīh* in Iran to date. Also, his ideas have been released to the general public by the appearances of his two most famous students, which was effective as good publicity.

Nevertheless, the approach taken by ʿAbd al-Karīm Surūsh (born 1945) seems more interesting: Philosopher Surūsh is regarded as one of the most prominent critics of the concept of *vilāyat-i faqīh* and, being a hermeneuticist, holds that man is never able to fully understand God's true will, which is why fundamentally different views on religion should be tolerated and ideas that have not proven successful should be discarded, regardless of who formulated them.

He accuses the clerics and of course the Supreme Jurisconsult, Ayatollah Khāminiʾī, of claiming a monopoly on the exegesis of religion. In short, his argumentation reads as follows: by being funded by the *khums*, which is a one-fifth tax to be paid originally to the Imam, the clergy becomes a class, and, as a class that is concerned about its privileges, it lays claim to a monopoly. The solidification of religious thought can be traced back to this monopoly.

In the Islamic Republic of Iran, levelling criticism against the monopolization of the interpretation of religion has a particular dimension: it is an implicit criticism of the concept of *vilāyat-i faqīh*. By arguing that the religious understanding of the *valī-i faqīh* is a mere human one and therefore a fallible interpretation of religion, Surūsh undercuts the authority of the Supreme Jurisconsult

---

24 Kadīvar is involved in deconstructing *vilāyat-i faqīh* by showing that there are other Shiite theories of the state. Nonetheless, Kadīvar never made a frontal attack on *vilāyat-i faqīh*. He rather demonstrated the historical evolution of Shiite political theory and concepts of the state, as well as the spectrum of different views on political rule in contemporary Shiite thought. See Kadīvar 1998a. Of equal importance is his book Kadīvar 1998b. For further information about Kadīvar, see Vahdat 2000.

and the claim he raises on absolute obedience. Therefore, a devout Muslim would not necessarily have to believe in *vilāyat-i faqīh*; it is no more than a reading of religion, one amongst many. He propagates the idea of a so-called *ḥukūmat-i dimukrātik-i dīnī,* a religious-democratic government. Surūsh has advocated this thesis in numerous writings, supporting his argument by “theoretically narrowing and broadening the Sharia.”[25]

Another argument that Surūsh puts forward against *vilāyat-i faqīh* is his rejection of political *taqlīd*. Like ʿAlī Sharīʿatī (1933–1977) and, for example, Sheikh Anṣārī (1781–1864) also, Surūsh argues that clerics can only be a “source of imitation” (*marjaʿ al-taqlīd*) concerning cultural issues but not concerning political issues. However, an explicit rejection of *vilāyat-i faqīh* as the type of rule in Iran cannot be found in his writings: as long as it is legally established, Surūsh will not act against it.

In the 1970s, ʿAlī Sharīʿatī asked for a redefinition of the Shiite concept of *taqlīd* (the necessity for a layperson to accept and follow the opinions of an expert in Islamic law instead of independently practicing *ijtihād*). He argued that before the institutionalization of Shiism, *taqlīd* enabled the masses to find a leader and enabled the learned to discuss differing approaches to deal with each problem. The principles of Islam have never been blindly followed, matters of principle and faith were to be understood be each person individually. He emphasized that *taqlīd* should be reduced to the consultation of a cleric by the public in certain cases, namely “it is only in secondary and tertiary matters of jurisprudence that one should follow the example set by the clergy.”[26] According to Sharīʿatī, *taqlīd* should not be the absolute and unquestionable adherence to the knowledge, faith and judgment of the clerics. Regarding the unmediated, direct relationship between God and man as an essential principle of original Islam, Sharīʿatī even deemed the practice of *ijtihād* not the duty of a *source of emulation* alone but that of every single Muslim. The message of Islam can be understood by everyone themselves; individuals must, according to their personal ability, knowledge, learning, and their own personal logic and reason, decide for themselves.[27]

---

25 In order to understand Surūsh’s thoughts on religion and state, see the only collection of his essays translated into English: Soroush 2000. The work contains a selection of well-known and relevant articles by Surūsh, representative of his views and theories, as well as his intellectual autobiography. Surūsh is continuously developing his ideas, yet these articles provide the basis of his thoughts. The most relevant articles are “The Sense and Essence of Secularism,” “The Idea of Religious Democratic Government,” and “Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy.”

26 Omid 1994: 47.

27 Sharīʿatī n. d.: 313–314.

While Muntaẓirī does not intend to abolish the *vilāyat-i faqīh* but, rather, wants to democratize the office, the system as proposed by Surūsh and that is based on his proposition that religious cognition is changeable no longer involves the *vilāyat-i faqīh* at all. That is why Surūsh has to solve another tricky problem. He has to answer the question that many ask: can one live according to secular legislation and nonetheless define oneself as a Muslim?

In retrospect, it is pretty clear that the role of the Supreme Jurisconsult was *sui generis*. As Khumainī's successor, Khāminiʾī has governed by using and building up the machinery of *vilāyat-i faqīh* in the absence of the charismatic personal authority enjoyed by Khumainī. The ambiguity introduced into the system by the inclusion of *vilāyat-i faqīh* in the constitution has developed into a powerful and decidedly unambiguous cluster of unaccountable religio-political authority, which has been one of the most substantial checks on political reform in Iran in recent years. It is through the institutions of the Supreme Jurisconsult, and often through their control over the means of violence, that the conservative establishment has effectively defended itself against successive reforming challenges. Khāminiʾī has maintained his power by imposing his own conception; for example, he relied on the *pāsdārān* (Islamic Revolutionary Guard Corps), whose prosperity he ensured by granting it increasing economic privileges. By doing so, he paved the way to a real parallel empire under their aegis, escaping the government and equipped with many prerogatives, including several free ports exporting without the executive power controlling their activities. The *pāsdārān* and its various branches have quelled anti-government protests during the multiple crises: the 1999 student movement, the reformist movement under President Muḥammad Khātamī (1997–2005), the 2009 Green Movement, President Maḥmūd Aḥmadīnizhād's attempts to empower himself (2012–2013), and also the 2017 "bread" movement (protests broke out in more than 100 cities because of high prices and the growing gap between social classes). The executive has no means of control over them and the supreme leader can use them as he pleases and without having to report to anybody. This instrument of power, concentrated in the hands of the supreme leader, diminished the power of the President, Parliament, or other elected institutions. The irony of the situation is that what was initially an assertion of the innovative potential of *ijtihād*, i. e., the duty of every single Muslim to reason independently to find solutions to legal questions, has turned into perhaps the most effective imaginable mechanism for its practical repudiation.

References

Abdo, Geneive / Muntaẓirī, Ḥusain (2001): “Re-Thinking the Islamic Republic: A ‘Conversation’ with Ayatollah Hossein ʿAli Montazeri”. *Middle East Journal* 55.1: 9–24.

Āẕarī-Qumī, Aḥmad (1990): n. t. Newspaper *Risālat* 02/24/1990.

Bāzargān, Mahdī (1978): *The Inevitable Victory*. Translated by Mohammed Yusefi. Bedford: Free Islamic Literatures.

Bāzargān, Mahdī (1984): *Inqilāb-i Īrān dar du ḥarakat*. Tehran: Nihẓat-i āzādī.

BBC (2000): “Iranian Publisher Defies Court”. *BBC News* 06/26/2000. http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/806698.stm (3/15/2021).

Branigin, William (1979): “Top Moslem Leader in Iran Witholds Support of Khomeini”. *The Washington Post*, 01/20/1979. https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1979/01/20/top-moslem-leader-in-iran-witholds-support-of-khomeini/6ed86b75-59b9-42ad-97d5-0beadebc33be/ (8/10/2021).

Brumberg, Daniel (2001): *Reinviting Khomeini. The Struggle for Reform in Iran*. Chicago: University of Chicago Press.

Buchta, Wilfried (1995): “Mehdi Bazargan (Mehdī Bāzargān): Erster Ministerpräsident der Islamischen Republik Iran: gest. 1955”. *Orient: deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* 36: 588.

Buchta, Wilfried (1997): *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979–1996*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Dadiirandoust (2009) “Ayatollah Montazeri Declares [sic] Khamenei Not Learned Enough to be a Marja”. *Youtube.com* 10/29/2009. http://www.youtube.com/watch?v=lpHIUYSS5nM (6/11/2010).

Ganjī, Akbar (2000): “Āli-jināb surkhpūsh”. *Ṣubḥ-i imrūz* 10/29/1378 / 1/29/2000.

Hairi, Abdul-Hadi (1977): *Shiism and Constitutionalism in Iran*. Leiden: Brill.

Institution of the Islamic Republic (1985): *The Proceedings of the Assembly for the Final Review of the Constitution*, vols. 1–3. Tehran: Office of Cultural Affairs and Public Relations of the Islamic Consultative Assembly

Kadīvar, Muḥsin (1998a): *Naẓariyyihā-i duvlat dar fiqh-i shīʿi*. Tehran: Nasr-i Nai.

Kadīvar, Muḥsin (1998b): *Hukūmat-i vilāyī. Andīshi-i siyāsī dar islām*. Tehran: Nasr-i Nai.

Khumainī, Ayatollah Rūḥallāh (1944): *Kashf al-Asrār* (*Secrets Revealed*). Tehran: n. p.

Molavi, Afshin (2005): *The Soul of Iran: A Nation’s Struggle for Freedom*. New York: W. W. Norton.

Muntaẓirī, Ḥusain (1997): “Letter to Mohammad Khatami”. *Payām-i hājir* 17: 5–7.

Muntaẓirī, Ḥusain (1998): “Muntaẓirī – *az uj tā forūd*”. Special issue of *Arzishhā*. Edited by Muḥammad Raishahrī. Tehran, 44–48.

Muntaẓirī, Ḥusain (2001a): *Khāṭirāt-e Āyatollāh Muntaẓirī*. Spanga/Vincennes/Essen: Baran/Khavaran/Nima.

Muntaẓirī, Hussainali (2001b): *Memoirs*, app. 59, 486–497. Pacoima: KETAB Corp.; 1. Edition (2/1/2001).

Omid, Homa (1994): *Islam and the Post-revolutionary State in Iran.* New York: St Martin’s Press.

Recknagel, Charles (1999): “Iran: Cleric’s Trial Provides Platform for Liberals’ Views”. *RadioFreeEurope* 11/9/1999. https://www.rferl.org/a/1092639.html (8/11/2021).

Saba, Sadeq / BBC (1999): “Profile of Abdollah Nouri”. *BBC News* 11/27/1999. http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/539470.stm (3/15/2021).
Sharīʿatī, ʿAlī (n. d.): *Tashaiyuʿ-i ʿAlavī va tashaiyuʿ-i Ṣafavī*. Tehran: Husainī-i Irshād Publication.
Soroush, Abdolkarim (2000): *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated and edited by Mahmoud and Ahmad Sadri. Oxford: Oxford University Press.
von Schwerin, Ulrich (2015): *The Dissident Mullah: Ayatollah Montazeri and the Struggle for Reform in Revolutionary Iran*. London: I. B. Tauris.
Tavānāfard, Mihrdād / Rādīyū Zamāni (2010): *Marjaʿ maghżūb darguẕasht* 11/22/1388 / 2/11/2010. https://zamaaneh.com/special/2007/06/print_post_242.html (8/18/2021).
Vahdat, Farzin (2000): “Post-revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar. Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity”. *Critique* 17: 136–154.

Almuth Lahmann

Saying the Same Thing Repeatedly?

Walter Benjamin's Essay *Die Aufgabe des Übersetzers* and Its Arabic Translations

> Denn in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.[1]
> For to some degree all great texts contain their potential translation between lines; this is true to the highest degree of sacred writings. The interlinear version of the Scriptures is the prototype or ideal of all translation.[2]
> Fa-kullu l-nuṣūṣi l-ʿaẓīmati tataḍammanu ilā darajatin muʿayyanatin tarjamatahā l-muḥtamalata bayna l-suṭūri; wa-hādhā ṣaḥīḥun li-aqṣā darajatin bi-l-nisbati li-l-kitābāti l-muqaddas. Inna l-ṭabʿata bayna-l-saṭriyyati Interlinear, li-l-anājīli hiya l-namaṭu l-badʾiyyu prototype aw al-mithāliyyu li-kulli tarjama.[3]
> Dhālika anna jamīʿa l-nuṣūṣi l-maktūbati l-kubrā, bi-darajātin mutabāyanatin, wa-fī dhirwatihā l-kutubi l-muqaddasi, tataḍammanu bayna l-suṭūri tarjamatahā l-mukna. Inna ṣīghatan mā bayna l-suṭūri (Interlinearversion) allatī li-l-naṣṣi l-muqaddasi inna-mā hiya anmūdhijun (Urbild) aw al-mithālu (Ideal) li-kulli tarjama.[4]

In *Die Aufgabe des Übersetzers*,[5] published in 1923, Walter Benjamin develops his notion of translatability related to the idea of *the true language* (*der wahren Sprache*).[6] Benjamin's essay has been translated numerous times[7] but into English only in 1968 by Harry Zohn, with the title *The Task of the Translator*.

---

1 Benjamin 1923: XVII. I am thankful to Helena Rust (proofreading), Pat Fitzgerald (copyediting), the blind reviewer, and to Kata Moser's and Johannes Stephan's valuable critique on the manuscript of the article. All shortcomings are mine.

2 Benjamin 2012 [1968]: 82.

3 Binyāmīn 2007: 47.

4 Binyāmīn 2016: 207–208. My gratitude goes to Fathi Nguezzou (Fatḥī Inqazzū), who generously provided copies of his works.

5 Benjamin 1923: VII–XVII. The italics in this article are set for titles, transliterations and the orginal wording of the texts discussed.

6 See Benjamin 1923: XVII; Benjamin 2012 [1968]: 82. The expression "saying the same thing repeatedly" in the title, is Zohn's rendering (idem: 69) for Benjamin's expression "'dasselbe' wiederholt … sagen," Benjamin 1923: VII.

7 At least into eleven languages, firstly into French (1959) before English (1968), followed by translations into Catalan (1984, 2020), Danish (1989), Greek (1999), Ukrainian (2002), Russian (2004), Korean (2010), Polish (2011), Portuguese (2015) and Chinese (2019), but the named Arabic translations e. g., are not catalogued, see Archivbibliothek Walter Benjamin Archiv, https://www.adk.de/de/archiv/archivabteilungen/walter-benjamin-archiv/index.htm.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-008

Eighty-four years after the publication of the German original, Aḥmad Ḥassān translated it into Arabic (*Muhimmat al-mutarjim*), using Zohn's translation. In 2018, however, Fatḥī Inqazzū consulted Benjamin's original for his Arabic translation, deploying a different title: *Risālat al-turjumān* (The Mission of the Translator/Interpreter).

It must have been intriguing for these translators to translate a text whose subject is a discourse on translatability of works or texts which challenges such conceptions as freedom of interpretative translation against literalism, the very notions of sense and meaning or communicating and conveying something by translations altogether. Thus, the juxtaposition of Benjamin's original text and its translations raises questions concerning Benjamin's theory of language in general and his notion of translatability and its practicability in particular. In approaching these theoretical and practical issues, I will refer to linguistic-philosophical conceptions of the epochal essay *Sinn und Bedeutung* (*Sense and Reference*)[8] by Gottlob Frege, which he developed thirty years before Benjamin's text was published. Their focal point is the specific critique of the notion of sense concerning subjective perception and interpretation that calls for generalization and objectivity by linguistic expressions and challenges the translator and philosopher to aim for abstraction deploying particular words, as will be shown below.

The literature on Walter Benjamin's famous essay *Die Aufgabe des Übersetzers* regarding the issue of translatability is vast and intersects various academic disciplines, from linguistics to art criticism and from social anthropology to political thought and philosophy, to name but a few.[9] The possibility of this wide-ranging adaptability of the named notion and thought already speaks for something universally touched upon. The text drafts a universal claim about how language, cognition, art and translation are interrelated. Yet, there seems hardly any reflection undertaken on the translatability of Walter Benjamin's fa-

---

8 Frege 2019; Kölbel 2010: 49–55.

9 For the continuing relevance of Walter Benjamin's (critical) thought in general, see e. g., Blättler 2021 and Salzani 2021. The latter's subject "Violence and Experience" reflects one common interest of thought in the contemporary Arabic-speaking world, see, e. g., Fatḥī Inqazzū's edition *Taʾwīlīyāt al-ʿunf* (*Hermeneutics of Violence*, English translation by Inqazzū), which includes his translation of Benjamin's essay *Zur Kritik der Gewalt* (*Naḥwa naqd al-ʿunf*, Binyāmīn 2019). Maryam ʿĪsā's recent Arabic translation of Graeme Gilloch's introductory work, which aims at scholars and students of literary and social theory and cultural and media studies, demonstrates the current multifaceted interest in Benjamin's critical thought in the Arabic-speaking world (see Ghīlūtsh 2019). Eventually, Fayṣal Darrāj's study (2019) illustrates criticizing and appreciating approaches to Walter Benjamin's thought, which describe Benjamin as a polymath rather than a poet or philosopher, addicted to interpreting texts.

mous essay itself and its Arabic translations as a specific case. Some works come close to the subject. Muṣṭafā Bilbūla considers Benjamin's theory and practice of translation to be different, or at least divergent.[10] Ḥassān Rāshdī reflects on Antoine Berman's commentary on Benjamin's *Die Aufgabe des Übersetzers* on investigating the relationship between a text and its language and the languages with each other through the translation itself,[11] and Fatḥī Inqazzū recently explored Derrida's and Benjamin's notion of pure language.[12] A final remark on the state of research belongs to the forthcoming edition of Walter Benjamin's works by ʿAṭif Buṭrus al-ʿAṭṭār, which will republish Inqazzū's translation of Benjamin's *Die Aufgabe des Übersetzers*, among other contributions.[13]

This paper is situated within the broader framework of two pairs of relationship brought up by Benjamin himself. The first is the relationship of a work of art or form of art to humanity, meaning the human being and nature, in general, and the second one between the original work and its translation. While Benjamin's notion of translatability is the overarching subject of an ongoing larger research project,[14] the related questions concerning an anticipated equality of the translated texts with the original and the architecture of the translated texts permitting the originals intentions to inhere, will be posed in this paper. The issues are crucial; as already mentioned, the English text bridges the flow from the original text to the Arabic text. Benjamin's thought seems to deny the possibility of a translation from a translated text of the original as the genuine mode or form of translation.[15] Nevertheless, Aḥmad Ḥassān chose to translate from an English translation instead of from the original.[16] Thus, the question

---

10 Bilbūla 2016: 17–22.

11 Rāshdī 2016: 93–117; see Berman 2018.

12 Inqazzū 2018: 28–49. On the reception of Derrida's oeuvre in the Arabic world, see Hoffmann 2018.

13 https://www.dohainstitute.edu.qa/EN/Academics/SOSH/Programs/ComparativeLiterature/Pages/Faculty/Atef-Botros-al-Attar.aspx. I wish to thank Fathi Nguezzou, who called my attention to al-ʿAṭṭār's work.

14 Independent research project "On Translatability. Semantics of Saʿadyah Gaon and Walter Benjamin in Arabic Literature" by Almuth Lahmann. This project deals with Walter Benjamin's and Saʿadyah Gaon's (882–942; also known by his Arabic name Saʿīd ibn Yūsuf al-Fayyūmī) philosophical thought on language and investigates their notions of meaning and transmission. The systematic and hermeneutical approach refers to questions raised by the texts and their conceptions themselves, confronting the other text with those to gain new insights into their notions of translatability. I am grateful to Anke von Kügelgen's and Nadja Germann's enthusiastic support in bringing this larger project on the way.

15 Benjamin 1923: XII, XVII.

16 Steven Rendall accomplished another English translation in 1997 which he titled "The Translator's Task." The question of why Aḥmad Ḥassān chose Harry Zohn's translation will

arises of whether he nonetheless contributed to the *continuing life* (*Fortleben*) of the original, applying the notion from Benjamin's essay itself. Or does Benjamin's work "live on" only with the direct[17] Arabic translation by Fatḥī Inqazzū? Against Benjamin, the short answer to the latter question is, hypothetically, no. Both translations seem demonstrate a continuing life for the original's intentions, though in different forms or modes, but the long answer is complex. Firstly, the historical and literary contexts of Benjamin's text and its translations[18] need consideration and, secondly, the relationship between the languages of the original and the translations for arriving at a more comprehensive answer.[19] Though, these questions will be examined elsewhere.[20]

Accordingly, this paper will start to mark out the framework of this contextual investigation and share some initial insights into two questions: 1) do the single sentences, their translations, and the texts in them all say the same; and 2) does the architecture of the translated texts allow Benjamin's original to shine through? To approach these questions, this paper is set up as follows. Firstly, it presents a summary of Benjamin's argument in his essay, *Die Aufgabe des Übersetzers*. The second part begins with an outline of the Fregean notions *thought*, *sense* and *reference*[21] that are applied in the analysis of excerpts of the original and translated texts. Some concluding remarks will round off the paper.

---

be discussed in a different place. Rendall's translation of the above sentences reads: "For to some degree all great writings, but above all holy scripture, contain their virtual translation between the lines. The interlinear version of the holy scriptures is the prototype or ideal of all translation" (Rendall 1997: 165).

17 With direct translation I mean in this paper the translation from the original into another language without an intermediate translation in a third language.

18 For the context of Benjamin's essay *Die Aufgabe des Übersetzers*, see, e.g., Abel 2014.

19 Among other things, the most recent research on Language and Islamic/Arabic Philosophy needs consideration. It provides new insights into classical conceptions like *maʿnā* and *dalīl*, which continue to bear importance and resonate when confronted by Frege's and Benjamin's notions of sense and meaning or *reference*, respectively, see e.g., Germann/Najafi 2021, Rahman/Young 2022 and Adamson/Key 2015. The reviewer suggested to integrating debates on (Arabic) translation theory. This aspect will be considered in the named independent research project.

20 See note 14.

21 Frege 2019; Kölbel 2010: 49–55.

Benjamin's Argument

How does Benjamin develop his argument? From the outset, he posits two things. Firstly, neither an original work of art nor any form of art is meant to conform to the human capability of knowledge (*Erkenntnis*). Secondly, though, the original or any form of art presumes human physical and spiritual existence.[22]

On this ground, he reconsiders the function and the meaning of translation and its relationship to the original. Firstly, he seems to consider a sufficient or definite reason for a hierarchal order between the original and the translation. Although this hierarchy is not grounded in the (in)ability of the reader to understand the original but in the original's potentiality being translatable. Thus, translation would follow, if possible, anyhow. In other words, the translatability of a work of art would always be given even if there is at times no adequate (*zulänglich*) person to undertake the translation. Thus, the original is not related to the translation by the translator but by the translatability of the original. It is on the one hand a potentiality peculiar to a work of art, and on the other hand the law (*Gesetz*), on which translation is founded and by which it is guided.[23] In consequence, translation is not motivated by grasping the original's meaning or message or enabling them to be understood better. On the contrary, the translation is generated by the original's translatability to develop linguistic forms.[24] Hence, translation is seen in its entirety as a form; one may say an epistemic form and ask whether Benjamin assumes here an analogy for the physical starting point of the process of actualizing the potentiality of a soul?

Howsoever, Benjamin develops the topic of an ever-possible adequate reader and translator of a specific original and the translatability of a work of art. Only the first issue would be problematic; the second is irrefutable. He approaches them by considering the notion of relationship not referring *a priori* to humans as already stated differently above. For an unforgettable life (*unvergeßliches Leben*) or moment could be spoken about[25] even though the whole of humanity would forget it. This very moment, Benjamin claims, is commemorat-

22 See Benjamin 1923: VII.
23 Benjamin 1923: VII.
24 Benjamin 1923: VII.
25 A justified remark from the editor Kata Moser: who other than men could "speak"? Taking up this remark, it may have been clearer or more convincing if Benjamin had written: "For, an unforgettable life or moment would *exist* even though the entire humanity would forget it." Or does Benjamin imply here, along with the "commemorating God" in the following sentence, the human ability of recollection and thus the potential possibility for speaking about it again?

ing God. Accordingly, the translatability of those moments would exist, and can be thought to be translatable even if it is beyond human capability.[26]

Notwithstanding, Benjamin restricts translatability. He assumes translatability is a potentiality ready to transform while giving translation its specific form. Thus, translatability must only be essential to certain works (*Werke*), he states.[27] Which work of art Benjamin has in mind is not stated in that work. Nevertheless, Benjamin asserts that the philosopher's task or mission is to understand the relationship between the original and the translation. This relationship is brought about by the translatability of specific intentions that dwell within the original. Benjamin's quest for the correct signification of the relationship is almost sensible, calling it firstly an intimate or natural correlation and finally a correlation of life (*Zusammenhang des Lebens*).[28]

Yet, on the axis of time, the translator would never live in the time of the original's genesis. Does Benjamin consider here the *physis* of the original work to be decisive? It may be reflected in Benjamin's thought that all natural life ought to be "comprehended by the more encompassing history."[29] But this perspective seems only possible by reflection from beyond the original's time. Thus, only after an epochal change does the translation enfold the original's intentions, or "[the] life of the original always brings about its renewed and most encompassing unfoldment,"[30] as Benjamin put it.

Further, Benjamin develops the purposiveness of translation. The linguistic unfolding of the original increases the value of the translation, not that of the original. This enfoldment may articulate a relationship, which Benjamin qualifies as the innermost (*innerst*) one. The form of translation realizes this relationship. A peculiar convergence (*eigentümliche Konvergenz*) characterizes the relationship of the languages to each other; they are not alien to each other but allied *a priori* in what they intend to say,[31] Benjamin explains. He opposes the potential objection that translation would, after all, serve the idea of imparting an indefinable resemblance of two poetical/literary works, meaning the original and its translation. Instead, he argues for the continuous changes of the original by and with its translations. Similar to physical and psychic changes in life,

26 Benjamin 1923: VII–VIII.
27 Benjamin 1923: VIII.
28 Benjamin 1923: VIII.
29 Benjamin 1923: IX. All translations are mine if not otherwise stated.
30 Benjamin 1923: IX.
31 Benjamin 1923: IX.

the original undergoes transformation by translations, becoming mature with time or, in Benjamin's words, with generations.[32]

According to Benjamin, the kinship of languages is and is not accounted for by history. He assumes a pure language as telos of all languages, reached by the complementary intentions of particular expression(s) of all different languages. This is precisely what he calls the foundational law (or principle) of the philosophy of language. Identical intentions were concealed in languages but realized by their transformations, generating a sacred growth toward their messianic aim. He imagines translation being inflamed by an eternal further living of the original. On the same terms, he admits the translation's interim status in time. The involvement with the strangeness of the foreign language is viewed as the specific human attempt to dissolve this strangeness. However, the human mind fails to achieve the dissolution of the foreignness. Nevertheless, in contrast to a work of art, translation has an orientation toward a target.

In this context, Benjamin postulates once again the task of the translator. Whereas before it was the translator's task, in the role of the philosopher, to understand all natural life from the encompassing history, now it is the translator's task to actualize the essential pith or kernel of pure language captured in and by the original in order to passing on the intentions. Benjamin drafts the following analogy to outline the relationship between content and language specific to the original and the translation: while for the original he employs the imaginary of a fruit in relation to its skin, the translation's content or kernel is dressed in a king's multi-layered overcoat. In this connection Benjamin accuses the thinkers of translation theory from the era of the German Romanticism of in the meantime having turned their awareness toward criticism, though he admits their criticism contributed to the further living of (art)works. Moreover, he elucidates his initial remark that translations should neither be understood as a medium transmitting the sense of the original nor should translation replicate the poetical mode of an original by itself. Translation is, according to its target, a philosophical task. Whilst embarking from the strange or foreign language, translation simultaneously captures the universal intentions and renews their expressions in the peculiarity of the target language, thereby allowing for awakening the reverberation of the original.[33] Translation as a form is thus to capture, transform and actualize the intentions already converted in the original's expressions, out of a kinship persisting *a priori* in all languages and uniting them, according to Benjamin.

32 Benjamin 1923: IX–X.
33 Benjamin 1923: XIII.

Again, he outlines an analogy for illustration. He calls translation the original's echo out of a mountain's forest. The position of the translation is outside the forest and invites the original's echo into a common space for both languages. Hereafter, Benjamin delineates a dichotomy between the poet's and the philosopher's language. Whereas the first reveals a naïve, primary, and descriptive (*anschaulich*) kind of thinking (*Meinen*), the latter's language is derivative, ultimate, generative of ideas (*ideenhaft*), and integrative, accommodating various kinds of thinking. Thus, translation becomes located between poetry and philosophical instruction (*Lehre*),[34] though less distinct than both. Does Benjamin intend here to assign a more general way of expression for capturing the intentions of the translator than that of the philosopher, even though the former has to find the specific expression of the kind of thinking within his specific language?

Still, finally, Benjamin discusses two paradigms of translation: first, loyalty to the word, and secondly, the rendering of sense. The issue is the understanding of loyalty and freedom. Benjamin argues against the "dissolute" freedom of bad translators (*die zuchtlose Freiheit schlechter Übersetzer*),[35] aiming at imparting a certain sense and message, they found. They should rather, according to Benjamin, take the freedom to allow for a renewal or transformation of their own language by taking up the wording of the foreign language. Architectonically speaking, Benjamin equates a sentence that is loyal to imparting sense with a wall in front of the original's language but literality with an arcade. It is the arcade, which allows for the translator's task. The arcade's open-work structure admits the foreign one and their way of expressions, thus broadening the language. Only this mode or form enables freedom of linguistic motion, touching the tangent of the original's circle and its sense only, according to Benjamin. In contrast, having the original's message in mind is a false understanding of translation. It is the interlinear translation, hovering between the original's lines that is the archetype (*Urbild*) of all translation.[36]

Sense Grasped in Words and Thoughts

"Nirgends erweist sich einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber die Rücksicht auf den Aufnehmenden für deren Erkenntnis fruchtbar." It is this

34 Benjamin 1923: XIV.
35 Benjamin 1923: XI.
36 See footnote 1.

very first sentence of Walter Benjamin's essay *Die Aufgabe des Übersetzers* that serves as example for inquiring into the relationship between the original and its translations to discover whether the original and its translations are *saying the same thing repeatedly*.

For the analysis, Gottlob Frege's notions *Sinn* (*sense*), *Bedeutung* (*reference*), and *Gedanke* (*thought*),[37] will be applied. Why? It is noteworthy that he, like Benjamin, elaborates on the conception of *dasselbe*[38] concerning notions of sense and meaning. Prominently at the very beginning of his essay *Sinn und Bedeutung*[39] (*On Sense and Reference*)[40], he explains his understanding of *Gleichheit* (*equality*) in the sense of *dasselbe* or identity, referring to the mathematical notion of a equals b, thereby aiming at objectivity for that notion. Hence, the claim is here that Benjamin finally does not suspend some idea of sense but seems to elaborate on the Fregean notion of *sense* for developing his conception of translation and translatability. Before setting out for the analysis, this claim needs more exploration conerning the named Fregean notions.

Frege's conceptions of *Sinn* (*sense*), *Bedeutung* (*reference*) and *Gedanke* (*thought*) divert from the standard of the German language. To start with, the term *Bedeutung* accords best with its English rendering *reference*.[41] Hence, a linguistic expression has meaning (*Bedeutung*) insofar as it refers to an object of the world and neither refers to a representation nor stands for the meaning of the object itself. And *Sinn* (*sense*) approximates the standard meaning of *Bedeutung* but specifies that a certain linguistic expression renders a *mode of presentation*, saying that two different words or expressions could refer to the same object or *dasselbe*. But what does Frege mean with *dasselbe*? His explanations are intriguing for the analytical purpose here. First, he refers to the insight that the same sun and not another one rises every morning, and in another place, that the terms *Morgenstern* and *Abendstern* (*Morning Star* and *Evening Star*)[42] refer to the same star or planet. Hence, while the reference or meaning of both expressions is the same thing – in the first example, the sun, and in the second, Venus – the sense, according to Frege, is different. The second example is espe-

---

37 Unless otherwise stated, this paper adapts the terminology from Max Kölbel's translation. *On Sense and Reference* (Kölbel 2010: 49-55).

38 Frege 2019: 5, note 1; Kölbel 2010: 49.

39 Frege 2019 [1892]: 5.

40 Kölbel 2010: 49–55.

41 Kölbel states that the actual term for the object referred to by a sign is *reference*, though indicating that *meaning* may have been the better translation, see Kölbel 2010: 55.

42 Frege 2019: 7; Kölbel 2010: 50.

cially beneficial finding more clarity about Frege's notions of *dasselbe*[43] and *sense*. Frege claims that these two expressions or signs (*Zeichen*) have the same *reference*, namely the Venus, but different *senses*. These express different perspectives on the same thing, though not subjective perceptions, but differ in what he calls *die Art des Gegebenseins* (*the mode of presentation*, literally *the way of being given*).[44] The name evening star was given to the planet Venus when it appears in the evening and differs from the name for the same planet appearing in the morning. The same applies to abstract entities: the intersection of two definite lines within a rectangle triangle is by reference the same point but in different senses according to the variety and directions of the lines.[45] The sense of a specific sign is known by humanity (*Menschheit*) and inherited by generations (*Geschlechter*).[46] The importance of Frege's notion of *sense* for the analysis of this paper is its declared objectivity. The Fregean sense of an expression exists independent from an individual person and is exterior to the person. This person or another subject may actualize a sense or this entity.[47]

However, Frege is not satisfied with the sense or *mode of a presentation* but aims to clarify the meaning expressed by its *proper name* (*Eigenname*), even though he declares that an encompassing knowledge of a reference is impossible. The sense only gives access to the reference in a certain way, provided one knows the language in which the expression occurs adequately. Thus, Frege claims: "The Sense [sic] of a proper name is grasped by anyone who has sufficient [*hinreichend*] knowledge of the language or set of designations to which it belongs; but this only ever illuminates the Reference [sic; *Bedeutung*], if there is one, on one side. All-round knowledge [*allseitige Erkenntniß*] of the Reference would involve our being able to specify immediately for any given Sense whether it belongs to that Reference. We never reach that point."[48]

Now, while proposing Benjamin's agreement with Frege's remark on the epistemic limitation on the meaning or reference and its object, what does Benjamin refer to by *Dasselbe* or *the same thing*? In the second paragraph of his essay, he challenges the assumptions that a translation: a) is meant to be effective for the reader who lacks an understanding of the original: and b) will repeat the original's message (*Mitteilung*) or proposition (*Aussage*). Elsewhere he opposes

43 However, the thought experiment on the sun being altered every morning may articulate another worthwhile objective.

44 Frege 2019: 7; Kölbel 2010: 49, 55 note 7.

45 Frege 2019: 6–7.

46 Frege 2019: 10. This subject will be taken up at another place, see above notes 33 and 11.

47 See Bertram 2017, 84.

48 Kölbel 2010: 50; Frege 2019: 7–8.

the ambition for the translation to mimic the sense of the original,[49] although equally, he urges for the sense peculiar to the original and the translation. He means to transform the original's sense, depicting the way of thought or *mode of intention* (*Art des Meinens*) not similar to the language of the original but in the translated language.[50]

Hence, expanding on the above-mentioned claim that Benjamin finally does not suspend some notion of sense from translation but applies and platonizes Frege's understanding of sense or *mode of presentation*. I suggest further that Benjamin's notion of *saying the same* elaborates on Frege's notion of the *thought*, namely in what Benjamin calls the intention(s) of the text or the sentences. That is to say, the sense or intention of the original needs to be understood and touched, transforming it to broaden the particular *mode of presentation* of the original by translation.

For now, I accept Frege's claim that these sentences bear a *thought* or the *sense* of the sentence as a *mode of presentation*. Therewith, we gain ground for the analysis of Benjamin's text and its translations according to Frege's concept of *thought* expressing the *sense* of a sentence. The first sentence of Benjamin's essay matches Frege's claim that an assertoric sentence contains a *thought* expressing the *sense* of this sentence. This *sense* of the first sentence may be captured in a formalized mode, namely in the propositions[51] of affirmation and negation, as will be shown. Hence, all four texts (or sentences) will be considered consecutively whether they repeat or transform the original sense or differ in another way, beginning with the original, continuing with the English translation, and closing with the Arabic translations. To start with, here are all texts for a continuous reading.

> Nirgends erweist sich einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber die Rücksicht auf den Aufnehmenden für deren Erkenntnis fruchtbar.[52]
> In the appreciation of a work of art or an art form, consideration of the receiver never proves fruitful.[53]
> Fī taqyīminā li-ʿamalin fanniyyin aw shaklin fanniyyin, lā yaqūmu ayyu dalīlin ʿalā l-iṭlāqi ʿalā anna waḍʿa l-mutalaqqā fī l-iʿtibāri huwa amrun dhū jadwā.[54]

49 See Benjamin 1923: XV.
50 See Benjamin 1923: XI, XIII, XIV, XV.
51 Although, as has been cited above, Benjamin rejects the proposition (*Aussage*) to be the essential piece of text to be translated.
52 Benjamin 1923: VII.
53 Benjamin 2012 [1968]: 69.
54 Binyāmīn 2007: 39.

> Laysa la-nā an naʿtabira bi-ayyi wajhin, izāʾa atharin fanniyyin aw shaklin fanniyyin, anna l-rujūʿa ilā l-mutaqabbili qaṣda maʿrifati hādhā l-athari aw hādhā l-shakli huwa amrun nāfiʿun.[55]

Walter Benjamin's Original

The first sentence of the original is a complex main clause or, more precisely, a negative assertive sentence. It is successively composed of an adverbial phrase of place (*Nirgends*), a strong verb (*erweist sich*), a dative prepositional object (*einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber*), a subject (*die Rücksicht*) followed by a direct object (*auf den Aufnehmenden*), a preposition (*für*), a genitive object (*deren Erkenntnis*) referring to the dative object, and the last part of the predicate (*fruchtbar*). So far, the grammatical structure. From a philosophical perspective, however, the first sentence of Benjamin's text as an assertoric sentence of negation articulates thoughts.[56] Hence, the coherent reading of the sentence expresses two thoughts:[57]

1. thoughtfulness for the receiver has nowhere proved to be fruitful/productive for attaining knowledge (*Erkenntnis*) of a work of art or a form of art;
2. knowledge of a work of art or a form of art is possible.

Whereas the first thought is explicit, the second is implicit. Thus, the first sentence of Benjamin's essay bears two thoughts, evolving around attaining knowledge of a work or form of art. On the one hand this knowledge is accessible and on the other hand – and against intuition[58] – the accessibility to this knowledge is not effective at all if the receiver obtains assistance.[59] The claim bearing the explicit thought may be reformulated as a proposition of negation: it is not the case that the consideration of the receiver has anywhere proved to be fruitful

55 Binyāmīn 2016: 197.

56 Frege 2019: 31–32.

57 According to Frege, thoughts of assertoric sentences do not express a subjective activity of thought but bear objectivity and hence a potential to be a common property of many, see Frege 2019: 14.

58 See Friedlander 2012: 77. Here Friedlander explores another but related example of Benjamin's *counterintuitive* thought, namely *the limited nature of the embodied mind* towards the unlimited *corporal substance*.

59 For a broader insight into this sentence and the bearing of theses senses, further analytical steps, like the contexts of this claim, both within Benjamin's work(s), his sources and his contemporary field of discourse will be accomplished elsewhere.

for attaining knowledge of a work or form of art. And the implicit thought may be taken as an affirmative proposition: it is the case that attaining knowledge of a work or form of art is possible. Whether these propositions are true or false is not considered at this point. Rather, the first step of the analysis aims at exploring whether the translations by Harry Zohn, Aḥmad Ḥassān, and Fatḥī Inqazzū follow the original's intentions, namely the explicit proposition of negation and the implicit affirmative mode, set by Walter Benjamin in the very first sentence of his essay.

Harry Zohn's English Translation

Differently from Benjamin's first sentence as main clause, the translated sentence by Harry Zohn[60] is grammatically structured by commencing with a prepositional phrase (*in the appreciation of a work of art or an art form*) followed by a main clause (*consideration of the receiver never proves fruitful*). Philosophically speaking, Zohn's sentence also reads an assertoric sentence of negation, though it differs by expressing these possible thoughts:[61]

1. a) Consideration of the receiver has never been proved to be fruitful in order to appreciate a work or form of art;
   b) … in order to understand …
   c) … in order to be aware of …
   d) … in order to acknowledge …
   e) … in order to assess …
2. a) The appreciation in the sense of understanding of a work or form of art is possible.
   b) The appreciation in the sense of assessment …[62]

In spite of the various semantic possibilities for understanding Zohn's first sentence, also two thoughts remain as soon as the reader's decision is taken, one explicit and one implicit. Yet, concerning the choice for either the encompassing conception *appreciation* or one of its more specific conceptions like "in order to understand" or "in order to assess" the senses of the thoughts shift enor-

60 Benjamin 2012 [1968]: 69.

61 Without considering the intra-textual context for the first step of this analysis. However, it is in the second paragraph of the text that the meaning *in order to understand* may be the most probable reading.

62 The semantic variations are neither here nor above exhaustively listed.

mously. Firstly, if one chooses “to understand,” it reflects the well-known semantic tension between the English wording “understanding” or “knowledge,”[63] and *Erkenntnis*. Though, whether the term *appreciation* is predominately understood in the sense of “Wertschätzung,” “assessment” or “acknowledgement” the shift in the meaning of that part of the first sentence is remarkable, for the kernel or epistemological point of the sentence is lost with the translation. And a third point of difference marks the adverbial expression of space *nirgends*, which has been transformed to an adverbial determination of time with the wording *never*.

However, the thoughts may be reformulated into propositional statements, the first, one of negation: 1. It is not the case that the consideration of the receiver has ever been proved fruitful for the appreciation (or: understanding) of a work or form of art. 2. It is the case that the appreciation (in the sense of understanding) of a work or form of art is possible. Thus, in addition to the remaining differences, namely the multifaceted term *appreciation* in the sense of “understanding” or “assessment” for *Erkenntnis* and the adverbial determination “ever” for “irgendwo” (anywhere/anyplace) replacing *never* and *nirgends*, another aspect occurs. The implicit proposition is not in every case reasonable.

The First Arabic Translation by Aḥmad Ḥassān

The Arabic sentence[64] of the translation by Aḥmad Ḥassān is syntactically composed of three parts. Firstly, it follows [a] the English prepositional clause (*Fī taqyīminā li-ʿamalin fanniyyin aw shaklin fanniyyin*), continues [b] with a verbal clause (*lā yaqūmu ayyu dalīlin ʿalā l-iṭlāqi ʿalā anna waḍʿa l-mutalaqqā fī l-iʿtibāri*), and closes [c] with a nominal object for translating the adjective *fruitful* (*huwa amrun dhū jadwā*). A retranslation demonstrates that Ḥassān’s text follows closely the wording of his English Vorlage for this assertoric sentence:

> By evaluating a work of art or a form of art, absolutely no proof arises that the consideration of the receiver’s position is beneficial.

also expressing at least two thoughts, one explicit and one implicit, both with the possibility of various connotations:[65]

---

63 *Seeking knowledge* is Rendall’s choice to translate Benjamin’s wording *Erkenntnis*, see Rendall 1997: 151.

64 Binyāmīn 2007: 39.

65 For brevity the connotations are neither exhaustively stated nor repeated with the second thought.

1. a) By evaluating a work or form of art, absolutely no proof arises that the consideration of the receiver's position is beneficial.
   b) … interpreting a work of art or form …
   c) … assessing a work of art or form …
2. The evaluation of a work or form of art is possible.

Again, as in the English translation, the reader has to choose between a more comprehensive or specific conception for determining the thoughts or senses of sentences. However, both the explicit and implicit formulated thoughts clearly demonstrate the shift of the sense. *Appreciation* is rendered by the Arabic term *taqyīm*, understood in the sense of some kind of evaluation or interpretation of a potential power or value, which also may be read as an assessment of the work of art or of form. Consequently, the first Arabic translation seems to dismiss the epistemological point raised and claimed by Benjamin's original. This shift of sense in direction of value may also explain Ḥassān's rendering *huwa amrun dhū jadwā* (a matter of benefit/gain) instead of *fruitful*. Further, the second thought rather highlights the semantic shift from the epistemic to a value orientated perspective on the work of art or form. Admittingly there is a possibility of resuming somewhat the epistemic view, though the clarity of the epistemic direction of the original in this first Arabic translation is evidently lost.

However, the thoughts of these assertoric sentences are also transferable into propositional statements. The first is one of negation, and the second is assertive: 1) it is not the case that the consideration of the receiver's position proves being a matter of benefit absolutely for evaluating a work or form of art; 2) it is the case that the evaluation of a work or form of art is possible.

The Direct Arabic Translation from German by Fatḥī Inqazzū

The translation[66] by Fatḥī Inqazzū demonstrates a very different structure of the first sentence of both the original and the first Arabic translation. Four clauses constitute the sentence: [a] an (verbal) object clause (*Laysa la-nā an naʿtabira bi-ayyi wajhin*), [b] a prepositional phrase (*izāʾa atharin fanniyyin aw shaklin fanniyyin*), [c] a nominal clause (*anna l-rujūʿa ilā l-mutaqabbili qaṣda maʿrifati hādhā l-athari aw hādhā l-shakli*), and [d] a nominal object for expressing "useful" (*huwa amrun nāfiʿun*). The latter clause displays a similar syntactical structure as the first Arabic translation for the predicative expression, though the re-

66 Binyāmīn 2016: 197.

spective predicate differs. However, this structure allows for the following assertoric sentence, in English translation for the analysis in this essay

> By facing a work or form of art, in no direction we have to consider that the concern for the receiver aiming at attaining knowledge (*maʿrifa*) of this work or form is useful.

bearing two thoughts:
1. being confronted by a work or form of art, in no way is it useful to consider the receiver to be attaining knowledge (*maʿrifa*) of that work or form of art;
2. attaining knowledge of a work and form of art is possible,

which come close to the original's thought or sense of Benjamin's original sentence, suggesting the following English translation:
1. thoughtfulness for the receiver has nowhere proved fruitful for attaining knowledge (*Erkenntnis*) of a work or form of art;
2. attaining knowledge (*Erkenntnis*) of a work or form of art is possible.

Both first thoughts – the Arabic and German one – express the epistemological core of the sentence. The Arabic term *maʿrifa* equals the German term *Erkenntnis*, in clear variation from the English poly-connotated term *appreciation* and *taqyīm* from the first Arabic translation, which took up a value-centered connotation of *appreciation*. The closeness to the original is also found in the possible spatial connotation of *bi-ayyi wajhin* (literally: *in any direction*, though *in no direction* within its immediate context) of the Arabic translation for the German proposition *nirgends*.

However, it is the first Arabic translation *amrun dhū jadwā* (beneficial; literally: a matter of benefit) conveyed by the English translation *fruitful*, which come closer to Benjamin's predicate *fruchtbar*. Further, the Arabic sentences can be reformulated in the following propositions:

1. it is not the case, that the consideration of the receiver is in any direction useful for attaining knowledge (*maʿrifa*) of a work of art or form, facing a work or form of art;
2. it is the case, that attaining knowledge of a work and form of art is possible.

Hence, the propositions in the later Arabic translation, as in the German original, are semantically distinct in relation to attainment of knowledge (*Erkenntnis* and *maʿrifa* respectively) in contrast to the ambiguity of the derived propositions of the English and the first Arabic translation.

So far, before sketching out concluding remarks, a glance should be cast at another textual example from the first paragraph of Benjamin's text. The expression *Dasein und Wesen des Menschen*,[67] translated into English as *existence and nature of man*, were translated into the first Arabic translation by *wujūd wa-ṭabīʿat al-insān* (existence and nature of the human being). The differences lie in the definiteness and the choice of the noun, *man* instead of human being (*al-insān*). However, the direct Arabic translation has *wujūd al-insān wa-māhiyy-atihī* (the existence of the human being and his essence). Admittingly, the term "nature" is an option for rendering "essence" and has been next to other expressions applied in Arabic philosophical literature since classical times. For clarity it would have been more appropriate to choose "essence" or "quiddity," since Benjamin firstly addresses here the debate in art theory and secondly seems to spell out the ontological understanding of human nature in abstract terms. And a last remark concerns the Arabic term *wujūd* in both Arabic translations for rendering English *existence*. First, Benjamin's text has *Dasein*. Why Henry Zohn renders it with *existence* instead of with the technical term *Dasein* itself might because he wanted to avoid a reading of the Heideggerian notion of *Dasein*. The modern Arabic conception *wujūd*, though, actually refers to the later.[68] Though, it seems doubtful that Benjamin wrote his essay, published in 1923, with the Heideggerian notion of *Dasein* in mind because *Sein und Zeit* was published only in 1927. However, he develops his own notion of *Dasein* that is central for his understanding of the realm and task of philosophy and its relation to religion. Here is not the place to elaborate on this issue but it should be noticed that Benjamin develops his notion of *Dasein* in relation to both conceptions, integration and translation. Hence, even though the Arabic term *wujūd* considers philosophical implications Benjamin may have been entangled with, it possibly leads to misconceptions. It might be worth considering if Benjamin's wording of *Dasein* is more properly conveyed by or related to the Arabic term *wijdān*. The notion already occurs in Arabic classical philosophical literature and carries in modern times also the connotations of something found or perceived introspectively, intellectually or by sensitivity – in an immediate sense.[69]

Thus, a further philosophical notion is rendered differently in the English and first Arabic translations from Benjamin's original. Herewith, two things are remarkable. Firstly, Benjamin posited his philosophical approach to the question of the task of the translator directly at the beginning of his essay. Before he discusses the relation between the translator and the work of art, he clarifies

67 Benjamin 1923: VII.

68 I am thankful to Kata Moser, for pointing this out.

69 See, Ṣalībā 1982: 557; Benjamin 1991 [1917/1918]: 170; Fenves 2011: 146–149.

the relationship on an abstract level. And secondly, neither the English translation by Zohn[70] nor the Arabic translation by Ḥassān seem to have recognized Benjamin's comprehensive philosophical intention, as suggested at the beginning of his essay. In the direct translation, however, Inqazzū's text follows more closely and transfers Benjamin's intention.

Concluding Remarks

Coming back to the two questions raised at the beginning of this paper: first, did the four sentences, namely the excerpts of Benjamin's original text, the English translation, and the two Arabic translations, say the same? And secondly, does the architecture of the translated texts allows for the original to shine through?

While Benjamin almost polemicizes against the notion of *Dasselbe* at the beginning of his essay, he later spells out the need to differentiate between the same or *dasselbe* as the intention (das *Gemeinte*) and the *mode of intention* (*Art des Meinens*), which he exemplifies with the words *Brot* and *pain*. According to Benjamin, the German word and its translation express an exclusive mode that is not identical to the intention (*das Gemeinte*). Similarly, Frege exemplifies by the names *Morning Star* and *Evening Star* the different *modes of presentation*, though here the expressions are or seem identical to their reference or object, namely the planet Venus. However, the other perspectives on the object remain. Thus, both provide a kind of objectivity for the particular way of expression, possibly referring to the same thing or intention. Both sharply criticize an expansion of meaning based on subjectivism. Though both admit to the elaboration of meaningful expressions, referring in different languages to the same thing. Also, both admit not being able to exhaust the expansion in physical times.

Furthermore, Frege and Benjamin explicate the relation of their conceptions according to geometrical figures. Hence, both express their linguistics in abstract spatial dimensions. Frege depicts his notions of *reference* and *mode of presentation* by means of a triangle, whose corners also mark the middle point of the opposite side. These very lines (corner – middle point) represent the different *modes of presentation*, whereas their intersection is the same object or *reference*. By contrast, Benjamin drafts a circle and a tangent for the original's and translation's exclusive *modes of intention*. The geometrical figures also meet in a

70 Rendall's translation is different: "When Seeking Knowledge of a Work of Art," see Rendall 1997: 151.

point, though explicitly not characterized by measurements but by touch, which more likely engenders than defines the expansion of the intention.

Benjamin's and Frege's geometrical analogies also serve their directions about truth and reality. Benjamin aims for a growth of meaning to be realized by translations to finally meet the intention of pure language in the messianic age. Hence he is opening the geometrical space with the first two exclusive modes of intention, whereas Frege restricts the geometry to one form and its axioms, and the meaning or *reference* is either true or false. In this case, the *reference* is true, meaning the intersection of the particular lines in the triangle. One may say Benjamin's notion of reality corresponds to something in the progress of becoming from and beyond this world, while Frege claims the truth to be there in the world, which can be spoken of from different perspectives[71] and hence discovered from uncountable directions.

Benjamin's depiction of abstraction is more successful by combining geometrical forms with physical laws, which language and its objects demand, being as stable as transformative an object itself. Though (not only) for the practicability of translation, Frege's geometrical model bears relevance and may even promote Benjamin's notions of translatability and pure language. Since it is still the mind of the translator to find or at least choose the right words in this world.[72] The following chart will highlight two words as examples, which, as we saw, Frege would call *proper names*. The expressions considered are in bold script.

Die Aufgabe des Übersetzers	The Task of the Translator	Muhimmat al-Mutarjim	Risālat al-Turjumān
Nirgends erweist sich einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber die Rücksicht auf den Aufnehmenden für deren **Erkenntnis** fruchtbar.[73]	In the **appreciation** of a work of art or an art form, consideration of the receiver **never** proves fruitful.[74]	Fī **taqyīminā** li-ʿamalin fanniyyin aw shaklin fanniyyin, **lā yaqūmu ayyu dalīlin ʿalā l-iṭlāqi** ʿalā anna waḍʿa l-mutalaqqā fī l-iʿtibāri huwa amrun dhū jadwā.[75]	**Laysa** la-nā an naʿtabira **bi-ayyi wajhin**, izāʾa atharin fanniyyin aw shaklin fanniyyin, anna l-rujūʿa ilā l-mutaqabbili qaṣda **maʿrifati** hādhā l-athari aw hādhā l-shakli huwa amrun nāfiʿun.[76]

71 I am thankful to Nadja Germann for her reflections on Benjamin's and Frege's notion of meaning.

72 However, there are digital programs of translation, which are not considered here but are or may become relevant in this discussion.

73 Benjamin 1923: VII.

74 Benjamin 2012 [1968]: 69.

75 Binyāmīn 2007: 39.

76 Binyāmīn 2016: 197.

It becomes clearer that extracting the single expressions for translating their *sense* or *mode of presentation* may not just constitute a difficulty but *the* challenge for the translator. Substantives seem to be clearer or even the hallmarks to separate them as one part of the whole sentence; like the example *Erkenntnis*, translated into *appreciation*, then into *taqyīm* and later directly into *maʿrifa* from *Erkenntnis*.

The translations considered have proved a challenge and demonstrated the difficulty of translating the expression or notion of *nirgends*. Zohn's intention to adhere to the syntactical structure of the original falls short on his rendering *never*, thereby changing the negation of place into a negation of time. Thus, the *mode of presentation* refers not to the same, like *nowhere* would have been, suggesting that Benjamin intends to address different *topoi*, though not only in time. Ḥassān does not only refer to *never* but to *never proves* and translates *lā yaqūmu ayyu dalīlin ʿalā l-iṭlāqi* ("absolutely no proof arises"), but it is Inqazzū's translation *laysa* […] *bi-ayyi wajhin* ("it is in no direction [or: respect]") that catches more likely the different *mode of presentation*s referring to the same. However, these solutions can neither mean a different perspective nor an expansion of the meaning; in fact, either the chosen words miss the shared reference or inflate the meaning or *reference* of that *proper name*.

On the whole, the outline of the linguistic expressions and their translations, considering whether they display different *modes of presentation*, is not exhausted here, especially the implications of the two chosen terms (*Erkenntnis* and *nirgends*). However, by demonstrating these varying expressions consecutively (e. g., *Erkenntnis*, *appreciation*, *taqyīm*, *maʿrifa*), Benjamin's notion of *pure language* in the sense of a reality or entity that is hovering between lines gains plausibility. I like to depict it differently though. If one imagines a set of parallel lines, such as a musical stave, the expression *Erkenntnis* and *maʿrifa* touch the same line, whereas *appreciation* drops depending on its connotations a half, one ("understanding," "awareness") or more lines ("acknowledging," "assessing") below. Similarly, the expression *taqyīm,* while its connotations "evaluating" and "assessing" match the lower lines of the English equivalence, "interpreting" finds its place between the line of "understanding" and "evaluating." Put differently, while *Erkenntnis* and *maʿrifa* depict the same note, e. g., a 'c' *appreciation* in the senses of "understanding" and "awareness" may stand for a 'h' or 'b,' though implying "assessing" for a 'g,' and "acknowledging" for a 'f.' However, the 'g' accords also to *taqyīm* in the sense of "evaluating" and "assessing," whereas the connotation "interpreting" may be best located somewhere between "understanding" and "evaluating," thus displaying the note 'a.' Of course, these suggested notes and their relative closeness to the 'c' for the original are debatable because a plausible expansion of an expression in refer-

ence to a certain object, especially a metaphysical one like the approached entity rendered by a *pure language*, is difficult to determine. However, this illustration may better represent the possible expansion Benjamin aims for with his notion of *mode of intention* (*Art des Meines*) to enfold human grasp of that what is intended (*das Gemeinte*) in *pure language*.

This illustration may also demonstrate the relation of the first question on equality or *dasselbe* to the second question on the translation's translucency for the original. Is it now the first or the direct Arabic translation from German that holds the original's echo semantically, as Ludwig Jäger would put it?[77] Benjamin's original, with its syntactical structure, stands like a statue or monument of words – one nominal sentence without commas, conjunctions, or unequivocal relative pronouns. The Arabic language does not allow for a similar structure. Both Arabic translations deployed a syntax composed of various clauses like attributive, prepositional verbal, and nominal ones. The direct Arabic translation, though, added a fourth clause to the three of the first translation, specifying or highlighting the relation between the receiver and "his" attainment of knowledge concerning a work or form of art. However, Benjamin does not specify this. The *Erkenntnis* (attaining knowledge) is in that sentence of the original set apart from the receiver. This abstraction is more successfully transmitted by the first Arabic translation, as was the case with the predicate *fruitful*, even though the clarity of the epistemic notion from the original's first sentence is lost. Still, both Arabic translations demonstrate a strong awareness of the complexity of the various parts of Benjamin's claim in the first sentence. Hence, also the indirect translation seems to capture intentions expressed in the original, thus challenging Benjamin's views on the value of mediated translations. Or put differently again, the first sentence of the mediated Arabic translation by Aḥmad Ḥassān has also partly succeeded in transforming the original's potential into a new and living actuality.

However, the study calls for a continuation of the analysis. First, the intra- and intertextual framework need more reflection for a thorough investigation, as the exemplary accounts on the notions of *Dasein* and the *mode of intention* have demonstrated. Secondly, the literary context in the times of Benjamin's original and its translations require profound consideration. And finally, the findings on Benjamin's and Frege's notions of meaning intersect with the Arabic discourses on the conception of meaning (*maʿnā*), which promises a productive continuation of this discussion.

---

77 Jäger 2019: 23. I thank Peter Schneemann for pointing at Jäger's essay.

References

Abel, Julia (2014): *Walter Benjamins Übersetzungsästhetik. Die Aufgabe des Übersetzers im Kontext seines Frühwerks und seiner Zeit.* Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Adamson, Peter / Key, Alexander (2015): "Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition". In: *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*. Edited by Margaret Cameron and Robert J. Stainton. Oxford: Oxford University Press, 74–99.

Benjamin, Walter (1923): *Tableaux Parisiens*. Edited by Richard Weissbach. Heidelberg: Verlag von Richard Weissbach.

Benjamin, Walter (1991 [1917/1918]): "Über das Programm der kommenden Philosophie". In: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*. II.I. Edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 157–171.

Benjamin, Walter (1997): "The Translator's Task". Translated by Steven Rendall. *TTR: traduction, terminologie*, *rédaction* 10.2: 151–165.

Benjamin, Walter (2012 [1968]): *Illuminations*. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books [Reprint].

Berman, Antoine (2018): *The Age of Translation*. Milton: Taylor and Francis.

Bertram, Georg W. (2017): *Sprachphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Bilbūla, Muṣṭafā [Belboula, Mostefa] (2016): "Fālter Binyāmīn wa-tajribat al-tarjama". *al-Tadwīn* 8.1: 17–22.

Binyāmīn, Fāltar (2007): "Muhimmat al-Mutarjim". In: *Maqālāt Mukhtāra*. Translated and edited by Aḥmad Ḥassān. Amman: Dār Azmina li-l-nashr wa-l-tawzīʿ.

Binyāmīn, Fāltar (2016): "Risālat al-turjumān". Translated by Fatḥī Inqazzū [Fathi Nguezzou]. *ʿArabiyya wa-tarjama* 26: 197–208.

Binyāmīn, Fāltar (2019): "Nahwa naqd li-ʿunf". Translated by Fatḥī Inqazzū [Fathi Nguezzou]. In: *Taʾwīlīyāt al-ʿunf*. Edited by Fatḥī Inqazzū. Beirut/Rabat: Mominoun Without Borders, 258–285.

Blättler, Christine (2021): *Benjamins Phantasmagorie: Wahrnehmung am Leitfaden der Technik*. Berlin: DEJAVU.

Darrāj, Fayṣal (2019): *Fāltar Binjāmīn wa-l-naqd al-mukhtalaf*. Amman: Dār Azmina li-l-nashr wa-l-tawzīʿ.

Fenves, Peter (2011): "Über das Programm der kommenden Philosophie". In: *Benjamin Handbuch*. *Leben – Werk – Wirkung*. Sonderausgabe. Edited by Burkhardt Lindner, with the collaboration of Thomas Küpper and Timo Skrandies. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 134–150.

Frege, Gottlob (2019 [1892]): *Über Sinn und Bedeutung*. Stuttgart: Reclam.

Friedlander, Eli (2012): *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. Cambridge: Harvard University Press.

Germann, Nadja / Najafi, Mostafa (2021): *Philosophy and Language in the Islamic World*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Ghīlūtsh, Ghrīm (2019): *Fāltar Binyāmīn. Tarākīb naqdiyya*. Translated by Maryam ʿĪsā. (Silsilat Turjumān). Doha: Arab Center for Research & Policy Studies. [Translation of Gilloch, Graeme (2002): *Walter Benjamin. Critical Constellations*. Cambridge: Polity].

Hodges, Wilfrid / Druart, Therese-Anne (2020): "al-Farabi's Philosophy of Logic and Language". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/al-farabi-logic/ (01/11/2021).
Hoffmann, Friedhelm (2018): *Die Rezeption von Jacques Derridas Oeuvre in der arabischen Welt*. Tübingen: Tobias-lib, Universitätsbibliothek Tübingen.
Inqazzū, Fatḥī [Nguezzou, Fathi] (2018): "Fī l-lisān al-khāliṣ. Mihnat al-tarjama bayna Dirrīdā wa-Binyāmīn". *Taʾwīlīyāt* 2: 28–49.
Jäger, Ludwig (2019): "'Aura' und 'Widerhall'. Zwei Leben des 'Originals' – Anmerkungen zu Benjamins Konzeptionen des Originalen". *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 4.3: 11–23.
Kalbarczyk, Nora (2018): *Sprachphilosophie in der islamischen Rechtstheorie*. Leiden: Brill.
Kölbel, Max (2010): "Gottlob Frege. On Sense and Reference". In: *Arguing About Language*. Edited by Darragh Byrne and Max Kölbel. London: Routledge, 49–55.
Rahman, Shahid and Walter Edward Young (2022): "Argumentation and Arabic Philosophy of Language: Introduction". *Methodos* [online], 5/15/2022. https://doi.org/10.4000/methodos.8833 (3/9/2022).
Rashdī, Ḥassān (2016): "Sulṭat al-tarjama. Qirāʾa fī kitāb: Anṭwān Bīrmān, ʿAṣr al-tarjama, 'Muhimmat al-mutarjim' li-'Wāltar Binyāmīn', taʿlīq". (The power of translation. A reading on the book: Antoine Berman, The Age of Translation[:] 'The Task of the Translator' by 'Walter Benjamin', a commentary)". *al-Mutarjim* 16.1: 93–117.
Ṣalībā, Ǧamīl (1982): *al-Muʿǧam al-falsafī*. Beirut: World Book Publishing.
Salzani, Carlos (2021): *Walter Benjamin and the Actuality of Critique: Essays on Violence and Experience*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Roman Seidel

Eine Spurensuche auf verwobenen Denk-Wegen

Entwurf eines philosophisch-biographischen Mikronarrativs zu Ṣādeq Reżāzāde Šafaq und Karl Wilhelm (Willy) Haas zwischen Berlin und Teheran

Einleitung

Als im Jahr 1934 die Universität Teheran, die landesweit erste nach europäischem Vorbild, feierlich eröffnet wurde, eröffneten sich auch neue Perspektiven für die Philosophie als Wissensfeld in Iran. An dieser Horizonterweiterung waren zwei Denker, Ṣādeq Reżāzāde Šafaq (1893–1971) und Karl Wilhelm (Willy) Haas (1883–1956), beteiligt, deren Bedeutung für den Fortgang des philosophischen Diskurses im Iran des 20. Jahrhunderts bisher kaum gewürdigt wurde.[1] Das mag sich auf den ersten Blick durch die Tatsache erklären, dass sich beide weder durch wirkmächtige philosophische Schriften hervorgetan haben noch in Iran oder andernorts als Symbolfiguren bestimmter philosophischer Strömungen gehandelt werden.[2] Beide mögen in ihrer Rolle als „iranische Philosophen" in Vergessenheit geraten sein, doch stehen sie dennoch für einen Aufbruch,

1 Mein Interesse für die Bedeutung dieser beiden so verschiedenen Denker für die Philosophie in Iran wurde durch meine Arbeit am Beitrag „Anfänge der Philosophie als akademische Disziplin", den ich neben weiteren Beiträgen zur Philosophie im Iran des 20. Jahrhunderts für den von Anke von Kügelgen herausgegebenen Band der Ueberweg-Reihe „Philosophie in der islamischen Welt" verfasst habe, geweckt (vgl. von Kügelgen 2021). Im erwähnten Ueberweg-Beitrag konnte ich beiden Denkern nur jeweils eine kurze Passage widmen und schloss mit der Bemerkung: „Die Bedeutung des Wirkens von Šafaq und Haas, den ersten Professoren für westliche Philosophie an der Universität Teheran, ist noch weitgehend unerforscht" (vgl. Seidel 2021b). Der vorliegende Beitrag zur Festschrift von Anke von Kügelgen greift nicht nur thematisch die zitierte Passage des Ueberweg-Beitrages auf, sondern soll auch beispielhaft aufweisen, dass sich in den unzähligen sehr dichten Beiträgen des Ueberweg-Bandes selbst hinter scheinbar marginalen Absätzen eine schier unerschöpfliche Anzahl von Forschungsdesiderata verbirgt, die es lohnt, weiter zu verfolgen. Das Forschungsfeld der Philosophie in der islamischen Welt des 19./20. Jahrhunderts erstmals in einem solchen Unternehmen gebündelt und der Fachwelt erschlossen zu haben, ist allen voran Anke von Kügelgens Verdienst.

2 Dass man dafür nicht unbedingt die erste Bedingung, nämlich das Verfassen wirkmächtiger Schriften, erfüllen muss, zeigt für Iran das Beispiel Aḥmad-e Fardīds, der zu Lebzeiten kaum je etwas veröffentlicht hat, in Iran aber als die prägende Symbolfigur des iranischen „Heidegge-

https://doi.org/10.1515/9783110767506-009

nämlich den Beginn der Philosophie als akademische Disziplin in Iran, die nun neben dem Bezug zu islamischen Traditionen der Philosophie auch verschiedene Strömungen europäischer Philosophie in die universitäre Lehre integrierte.[3] Ṣādeq Reżāzāde Šafaq und Willy Haas waren unter den ersten Professoren überhaupt, die an der Fakultät für Literaturwissenschaften der Universität Teheran das Fach Philosophie in der Lehre vertraten, wobei beide für den Bereich der „Westlichen Philosophie" (*falsafe-ye ġarb*), auch als „moderne Philosophie" (*falsafe-ye ǧadīd*) bezeichnet, zuständig waren.[4]

rianismus" gilt. Zu Fardīd als „oral philosopher" knapp Boroujerdi 1996: 63–65, ausführlich und mit kritischem teils polemischen Zugang zu Fardīd vgl. etwa Mirsepassi 2017.

3 Über die Jahrhunderte hinweg gehörte Philosophie stets zum bedeutenden Wissenschaftskanon religiöser Gelehrsamkeit in Iran, mit wechselnder Konjunktur, mal gefördert mal marginalisiert, doch in der Regel im Kontext religiöser / theologischer Bildung praktiziert. Die im 19. Jahrhundert einsetzenden Bildungsreformen sowie die Rezeption moderner westlicher Philosophie insbesondere von Schriften aus dem Bereich der Europäischen Aufklärung, änderte die Rahmenbedingungen der Verbreitung, Entwicklung und Zirkulation philosophischen Denkens massgeblich, ohne die „scholastische" Tradition, die an den theologischen Hochschulen des Landes weiterhin lebendig blieb, abzulösen. Vielmehr entstand zunächst ein binäres Bildungssystem, in dem Philosophie – das trifft auch auf andere Disziplinen zu – jeweils mit Bezug auf einen anderen Textkanon unterrichtet wurde. So entstanden letztlich die beiden Wissensfelder der „Islamischen Philosophie" (*falsafe-ye eslāmī*) und der „Westlichen Philosophie" (*falsafe-ye ġarb*), die bis heute als Label in Iran dominant sind und trotz aller Verflechtungen den philosophischen Diskurs scheinbar in zwei Lager teilen.

4 Den Bereich der islamischen Philosophie deckte in der Lehre Seyyed Moḥammad Kāẓem ʿAṣṣār (1881–1974) ab, der sowohl an der Fakultät für Literaturwissenschaften als auch an der Theologischen Fakultät der Universität Teheran unterrichtete (vgl. Hajatpour 2021; Seidel 2021b: 1066). Die Universität Teheran konstituierte sich zunächst in insgesamt sechs Fakultäten, die jeweils auf verschiedene höhere Bildungseinrichtungen zurück gingen. Bereits der Vorläufer der Fakultät für Literatur, Philosophie und Erziehungswissenschaften (*Dāneškade-ye adabīyāt va falsafe va ʿolūm-e tarbiyatī*), das Haus des höheren Wissens (*Dānešsarā-ye ʿālī*, bis 1933 Höheres Haus der Lehrer genannt, *Dār al-moʿallemīn-e ʿālī*), eine Einrichtung für die Ausbildung von Gymnasiallehrern, die formal parallel zur neuen Fakultät weiter bestand und 1955 wieder unabhängig wurde (vgl. dazu Ardabīlī et al. 2020), hatte Philosophie als Fach im Lehrplan. In der neu gegründeten Fakultät gab es zunächst noch keine administrativen Untereinheiten, die vergleichbar den Seminaren oder Instituten die jeweiligen Fächer mit eigenen Organisationsstrukturen und Curriculum autonom vertraten. Diese Institute wurden erst nach einer Umstrukturierung im Jahre 1963 geschaffen, damals entstand auch das Institut für Philosophie (*Gorūh-e falsafe*). Zunächst aber wurden die Fächer jeweils durch einzelne Lehrende vertreten, die gemeinsam den Lehrkörper der gesamten Fakultät bildeten. Dabei handelte es sich vor allem um Absolventen der *Dār al-Fonūn*, die teilweise zugleich auch in anderen Bildungseinrichtungen tätig waren, zudem gab es auch eine Reihe von europäischen Lehrkräften (vgl. Seidel 2021b).

Doch inwiefern ist ihr Leben, Werk und Wirken für die Philosophiegeschichte, zumindest diejenige Irans, tatsächlich relevant? Welche Bedeutung hatten ein Kulturhistoriker und Aktivist der Konstitutionellen Revolution und ein jüdischer aus Deutschland emigrierter Philosoph für die Entstehung der akademischen Philosophie in Iran? Ist ein solcher Einfluss messbar und wenn ja, wie kann man diesem auf die Spur kommen, wenn wirkmächtige philosophische Schriften offenbar nicht vorhanden sind? Welche Überschneidungen gab es in den Denk- und Lebenswegen der beiden Denker? Welche Erkenntnisse lassen sich durch die Betrachtung ihrer Denkwege für die Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive gewinnen?

Die folgende Skizze ist ein vorläufiger Entwurf eines philosophisch-biographischen Mikronarratives, das beabsichtigt, die ideengeschichtliche Verflechtung zweier Denkwege, derjenigen von Šafaq und Haas, anhand vorhandener Spuren im Zusammenhang zu betrachten und sichtbar zu machen. Sie ist zugleich ein Versuch, derartig explorative Mikronarrative in ihrer Funktion als heuristisches Instrument zu erproben, die es ermöglichen neue Fragehorizonte zu eröffnen, die wiederum weiteres Nachforschen und Nachfragen anregen. Unter solchen Mikronarrativen verstehe ich ideengeschichtliche Studien, die in ihrem Untersuchungsgang den Fokus auf den Zusammenhang von (möglichen) situativen Bedingtheiten und Entwicklung im Denken eines Philosophen / einer Philosophin oder einer bestimmten intellektuellen Gruppierung legen.

Das Attribut „Mikro“ verstehe ich dabei nicht kategorisch, sondern relational; es geht mithin nicht um eine grundsätzliche Abwendung von Makro- oder Meta-Narrativen (*grand narratives*) der Ideengeschichte als solche, zugunsten von möglichst mikrologischen Untersuchungen zum Zwecke besonders detailgetreuer Einzeldarstellungen; diese Mikronarrative sollen sich vielmehr zu Meta-Narrativen, wie bspw. des Aufkommens des Liberalismus, der Epoche der Europäischen Aufklärung, des Marxismus etc., kritisch verhalten, indem sie diese dezentrieren. Das geschieht durch das Verfolgen von bisher unzureichend berücksichtigten Spuren, transkulturellen oder transarealen Verflechtungen und verschütteten oder scheinbar marginalen denkerischen Resonanzräumen. Um solch möglichen Denkräumen auf die Spur zu kommen, gilt es stets, zwischen der Mikro- und Makro-Ebene der ideengeschichtlichen Perspektive hinein und heraus zu zoomen, wobei sowohl der Fährte von biographischen und konkreten textuellen Genealogien sowie deren Brüchen gefolgt wird als auch im heuristischen Sinne allgemeinere historische, politische oder intellektuelle Kontexte als möglichen Bedingungen für konkrete Entwicklungen im Denken der untersuchten Personen und deren möglichen Rückwirkungen auf eben diese Kontexte betrachtet werden. Philosophisch-biographische Mikronarrative können im Idealfalle also sowohl im Sinne von Vorstudien mögliche philosophi-

sche Konstellationen identifizieren,[5] denen in weiteren Untersuchungen nachgegangen werden kann, als auch – vor allem durch die synchrone Betrachtung mehrere zusammenhängender Mikronarrative – als Korrektive zu dominierenden philosophiegeschichtlichen Metanarrativen dienen. Die folgende Skizze wiederum soll erste Gedanken zu solch einer möglichen Vorstudie darstellen und dabei insbesondere aufzeigen, welche Spuren durch weitere Quellenrecherche und Analyse weiterverfolgt werden können.

Zwei Denkwege verweben, eine heuristische Skizze

Als Šafaq und Haas kurz nach der Eröffnung der Universität Teheran dort gemeinsam ihre Lehrtätigkeit aufnahmen, hatten beide bereits äussert vielseitige und bewegte Lebensabschnitte hinter sich, die nicht nur weitere geographische Schnittpunkte, sondern auch einige biographische Gemeinsamkeiten allgemeiner Art aufweisen.[6] Beide nämlich bewegten sich nicht nur physisch und intellektuell zwischen „Orient" und „Okzident",[7] sondern jeweils auch zwischen einer Vielzahl verschiedener textlicher und denkerischer Traditionen sowie zwischen verschiedenen Betätigungsfeldern. Beide weisen mithin keine klassische Gelehrtenbiographie auf und beide wurden zudem durch politische für sie lebensbedrohliche Ereignisse in ihren Heimatländern zur Emigration gezwungen.

5 Mit der Idee der „philosophischen Konstellation" ist ein Zusammenwirken von konkreten Ideen, Texten (verschiedener Entstehungsphasen, auch Briefdokumente) und einem konkreten Kreis von miteinander im Austausch stehender Personen, die in einem gemeinsamen „Denkraum" in einem bestimmten engeren Zeithorizont interagierten, gemeint. Die „Konstellationsforschung" als philosophiehistorische Methode dient der Untersuchung und Explikation von Theorieentwicklungen und konkreten kreativen Impulsen und wurde von Dieter Henrich im Zuge seiner Forschungen zum frühen Deutschen Idealismus entwickelt. Vgl. dazu Mulsow/Stamm 2005.

6 Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Darstellung beider Denker in dieser Skizze aufgrund der verfügbaren Quellenlage etwas asymmetrisch zugunsten von Willy Haas ausfällt. Das liegt u. a. daran, dass die für den im Zentrum des Untersuchungszeitraum liegenden Schriften von Šafaq entweder nicht leicht zu erhalten waren (also u. a. seine frühen journalistischen Texte) oder noch nicht gänzlich identifiziert sind, näheres s. u.

7 Diese binären Zuschreibungen sind heute nach Dekaden postkolonialer Kritik zurecht als Analysekategorien aus der Mode gekommen, in der Zeit von Haas und Šafaq aber wurden sie, wie wir noch sehen werden, gerade als solche Kategorien nicht zuletzt von Haas selbst weiter ausdifferenziert. Sie werden in diesem Beitrag daher den betreffenden Sprachgebrauch zitierend und nicht als eigene Kategorien der Analyse verwendet.

Die Richtungen ihrer Migrationsbewegungen waren nicht zuletzt durch ein vorgängiges intellektuelles Interesse mitbestimmt und nahmen auch auf ihre weiteren Denkwege Einfluss.[8] Welche Skizze lässt sich nun zeichnen, wenn man beide Lebenswegen synchron in den Blick nimmt, und welche Fährten lassen sich dadurch ggf. aufspüren, die man zum Zwecke zusätzlichen Erkenntnisgewinns weiterverfolgen kann?

Beginn des Weges. Intellektuelle Sozialisation

Tabriz

Wir wenden den Blick zunächst nach Tabriz, der Hauptstadt der iranischen Provinz Azerbaijan, wo Ṣādeq Reżāzāde Šafaq im Jahr 1893 geboren wurde. Es ist der Vorabend der Konstitutionellen Bewegung, zwei Jahre nach Beginn der Tabak-Proteste, die für die politische und intellektuelle Geschichte Irans einen wichtigen Wendepunkt darstellten, eine Auflehnung zugleich gegen den Einfluss britischer Kolonialinteressen und die als zunehmend korrupt empfunden Qajar-Monarchie.[9] Nur vier Jahre später fiel Nāṣeroddīn Schah, der Iran knapp 50 Jahre regiert hatte, in Teheran einem Anschlag zum Opfer, wenig später kam die aus weltlichen Intellektuellen, Geistlichen und Kaufleuten bestehende Bewegung, die sich für eine Verfassung, ein Parlament und bürgerliche Rechte einsetzte, in Gang.[10] Šafaqs Kindheit und Jugend waren mithin geprägt durch

---

8 Dieser Umstand und die Tatsachen, dass es zu beiden Denkern noch keine biographischen Studien gibt, erschwert naturgemäss das Zusammensetzten bio-bibliographischer Daten zu einem weitgehend vollständigen Bild. Weil sich beide jeweils in mehreren intellektuellen und wissenschaftshistorischen Feldern bewegten, ist es, wie wir sehen werden, nötig, unterschiedliche Spuren zu verfolgen. Auch die Vielfalt der Namensvarianten bzw. deren Schreibweise, ist ein der Sache nach zwar triviales aber doch für die Spurensuche nicht unerhebliches Problem. Folgende Namensvarianten und Schreibweisen tauchten u. a. für Reżāzāde Šafaq auf: Ṣādiq Riḍāzāda Šafaq; Rezazadeh-Schafagh, Sadeg; R. Š. Tabrīzī; Ṣādiq Riḍāzāda Šafaq Tabrīzī; Ṣādiq Riḍā-zāda Šafaq; Šafaq, Ṣādiq R.; Riẕāzādah Shafaq, Ṣādiq; Shafaq, Riẕāʿzādah; Sadeq Rezazadeh Shafaq; Zādah'shafaq, Riẕā; صادق رضازادۀ شفق (vgl. auch Deutsche Nationalbibliothek o. J. a.). Zu Haas: Haas, Wilhelm; ویلیام اس. هاس; ویلی هاس; ویلهلم هاس; William S. Haas; Haas, William Sam (Vollständiger Name); Haas, Willy (Früherer Name); Haas, Karl Wilhelm (Früherer Name); Haas, Wilhelm S.; Willi Haas (vgl. auch Deutsche Nationalbibliothek o. J. b.).

9 Zu den Tabak-Protesten (*ǧonbeš-e tanbākū*) und ihrer Bedeutung für die Entstehung der Verfassungsbewegung, den weiter steigenden Einfluss der schiitischen Geistlichkeit auf Politik und soziale Bewegungen siehe Keddie 1966.

10 Zur Konstitutionellen Revolution in Iran siehe Bayat 1991; Kasravī 1390/2011[6].

die Ereignisse der konstitutionellen Revolution. Er war 14 Jahre alt, als sich die Bewegung 1906 durchsetzte und das erste Parlament gewählt wurde. Nicht nur diese politischen Ereignisse, auch sein früher Bildungsweg stand im Zeichen des Aufbruchs und der Reform. Er besuchte eine der Schulen, die im Zuge der durch verschiedene Akteure im Umbruch befindlichen Bildungslandschaft gegründet worden waren: Die amerikanisch-presbyterianische Memorial School in Tabriz.[11] Dort lernte er nicht nur Englisch, er wurde auch in modernen Naturwissenschaften und westlicher Geistesgeschichte unterrichtet. Die politischen Verhältnisse allerdings blieben nicht stabil, schon 1908 war das Parlament in Teheran durch den Schah wieder ausgesetzt, in Tabriz allerdings formierte sich Widerstand. Als 16jähriger Schüler beteiligte sich Šafaq an Widerstandsaktionen, die u. a. von seinem erst wenige Monate zuvor in Tabriz eingetroffenen amerikanischen Geschichtslehrer Howard Baskerville organisiert wurden.[12] Nachdem Šafaq miterleben musste, wie Baskerville bei der Belagerung der Stadt 1909 durch Schüsse der Schah-Truppen tödlich getroffen wurde und der Widerstand misslang, entschied er sich, sich durch die Herausgabe der oppositionellen Zeitschrift *Šafaq*, die Morgendämmerung, deren Namen er fortan selbst trug, weiter für die Sache der Freiheitskämpfer (*āzādīḫᵛāhān*) einzusetzen.[13] Durch diese Tätigkeit allerdings geriet er als Oppositioneller immer mehr in Gefahr, musste untertauchen und konnte noch im Jahr 1911 mit Hilfe von Mittelsmännern Richtung Osmanisches Reich fliehen, wo er während der kommenden Jahre in Istanbul lebte.[14]

---

11 Zu dieser Schule, zur Bildungsreform und zum Schulwesen jener Zeit vgl. Ringer 2001.

12 Eine von Šafaq verfasste Erinnerung an und Würdigung von Baskerville ist auf Englisch erschienen unter dem Titel *Howard Baskerville: The Story of an American Who Died in the Cause of Iranian Freedom and Independence* (Rezazadeh Shafaq 2008), dieses Werk lag mir leider nicht vor, vermutlich handelt es sich um eine Übersetzung. Folgende bibliographische Informationen finden sich im Eintrag bei WorldCat: „This essay was first published in The Tehran Journal, 14 December 1959 (22 Azar 1338) and then reprinted in Ali Pasha Saleh, ed., Cultural Ties Between Iran and the United States (Tehran, 1976), a book published on the occasion of the bicentennial of the independence of the United States." Vgl. WorldCat o. J. Baskerville wird bis heute als ein Symbol der amerikanisch-iranischen Freundschaft gehandelt.

13 Während der Arbeit an diesem Beitrag hatte ich leider keinen Zugriff auf diese Zeitschrift.

14 Biographische Informationen zu Šafaq sind trotz seiner Bekanntheit eher spärlich, diese Darstellung orientiert sich vornehmlich an Maḥmūdī 2020; Ṣadīq 1352/1973; Āẕarang o. J.; sowie zwei autobiographischen Dokumenten, einerseits dem enthaltenen tabellarischen Lebenslauf im Anhang von Šafaqs Doktorarbeit (Rezazadeh-Schafagh 1928), sowie einer von ihm verfassten Reisbeschreibung in die Schweiz nach dem zweiten Weltkrieg (Reżā-zāde Šafaq 1948). Zu diesen beiden Werken siehe unten.

München/Wien

Um die Zeit, als sich in Iran die Konstitutionelle Revolution gerade durchgesetzt hatte, entschied sich in München der Jurastudent Willy Haas, zum Wintersemester 1905/06 sein Studienfach zu wechseln und fortan Psychologie und Philosophie zu studieren. Haas, der am 13. Februar 1883 in Nürnberg geboren wurde und einem gutbürgerlichen und wohlhabenden jüdischen Elternhaus entstammte, war aber zunächst auch mit dieser Studienfachwahl nicht wirklich zufrieden. Doch völlig unerwartet eröffnete sich ihm, als er beim Blättern in einer Ausgabe der vom Münchner Nervenarzt Leopold Löwenfeld herausgegebenen Zeitschrift *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens* Sigmund Freuds Abhandlung *Über den Traum* entdeckte, eine völlig neue Perspektive:

> Und es war im Ganzen wirklich, muss ich sagen, es war wie ein [...] Donnerschlag. Ich sass da in München 'rum, ohne wirklich zu arbeiten [...] enttäuscht [...] von dem was an Philosophie und Psychologie da vor sich geht [...] und kriegte dieses Ding in die Hand! Und es war wie ein, wie eine Erleuchtung, [...] Absolut! Ich kann nur ausdrücken [...]: Ça y est! Das ist es![15]

Das Interview, aus dem dieser Auszug stammt, offenbart, dass Haas nicht nur die Inhalte seines Studiums betreffend, sondern auch persönlich in einer Lebenskrise steckte; in München befand er sich schon seit einiger Zeit in psychologischer Behandlung. Nach der Lektüre des Freud'schen Aufsatzes, der auf ihn eine „Schockwirkung" gehabt habe, entschied Haas, sein Studium zu unterbrechen und sich zur Analyse bei Freud nach Wien zu begeben. Die Analyse fand an sechs Tagen die Woche in der Zeit von Oktober 1908 bis Sommer 1909 statt; eine zweite Analysetranche folgte im Herbst 1910. Willy Haas gehörte also zum Kreis der früheren Analysanden Freuds, die eine umfangreiche Analyse durchlaufen haben, noch bevor sich die Psychoanalyse institutionalisierte und durch Vereinigungen und Institute allmählich weltweit etablierte. Haas gehörte offenbar zu den Gründungsmitgliedern der Münchner Ortsgruppe der *Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung*, die sich 1911 formierte – und zwar wie es

15 Freud 1953: 36. Die Auslassungen [...] sind nicht inhaltlicher Art, sondern betreffen vor allem Füllwörter und Floskeln („nicht wahr!?"), die im gesamten Interview ausgesprochen häufig vorkommen. Da sich der Interviewer Eissler ausschliesslich für Haas als Zeitzeuge der Geschichte der Freud'schen Psychoanalyse interessiert, erfahren wird so gut wie nichts zu anderen Stationen des Lebens von Willy Haas und auch zu seinen Erinnerungen an Freud gibt Haas eher zögerlich Antworten. Andere autobiographische Zeugnisse wie Memoiren, Briefe, weitere Interviews etc. sind mir bei meiner bisherigen Recherche nicht begegnet, hier ist sicherlich weiterer Rechercheaufwand nötig.

scheint als einziger, der eine vollständige Analyse bei Freud durchlaufen hatte. Ebenfalls aus Sicht der Geschichte der Psychoanalyse von Interesse ist die Tatsache, dass Freud den Fall Haas, anonymisiert, in einigen seiner Schriften als „Ein hochintelligenter junger Mann“ und „Ein Student vor seinen letzten Prüfungen“ aufgriff. Bemerkenswert ist hier, dass er sich insbesondere im Zusammenhang mit dem Thema Telepathie auf Aussagen seines Analysanden Haas bezog, eine Thematik, die sowohl Freud als auch Haas, wie wir noch sehen werden, in einer Reihe von Publikationen beschäftigten.[16]

Nach seiner ersten intensiven Analysetranche kehrte Haas nach München zurück. Und damit kommen wir nach dem Theoriefeld der Psychoanalyse zu einer weiteren höchst wirkmächtigen Denkschule, die Willy Haas in ihren frühen Entstehungsjahren miterlebte und die in einer bestimmten Ausprägung sein Denken ebenfalls nachhaltig beeinflussen sollte, nämlich die Phänomenologie. In München hatte sich um den Philosophen Alexander Pfänder,[17] einem Schüler von Theodor Lipps,[18] bei dem auch Haas gehört hatte, eine frühe Variante der Phänomenologie entwickelt, die als „realistische Phänomenologie“ bezeichnet wird. Auch der damals in Göttingen lehrende frühe Edmund Husserl und einige seiner Schüler wurden dieser Strömung zugerechnet. Beide Vertreter dieser Frühform der Phänomenologie verband eine Orientierung an der Philosophie Franz Brentanos (1838–1917) sowie dessen deskriptiver Psychologie, die psychische Phänomene nicht zuerst auf physische Reize zurückführt, sondern umgekehrt vom psychischen Phänomen als primären, realen, Untersuchungsgegenstand ausging und deren Gerichtetheit auf Dinge in den Blick nahm. Die Idee des intentionalen Bewusstseins, später ein zentraler Begriff der Phänomenologie, wurde damit durch Brentano hervorgehoben. Gerade die Schule der Münchner realistischen Phänomenolog:innen um Pfänder verbanden dabei explizit

---

16 Haas hat sich auch später teilweise in seinen Schriften mit diesem Thema befasst, vgl. etwa Haas 1923. Die Fährte, die zur Verbindung Haas-Freud führte, verdanke ich der Darstellung des Falls Willy Haas als Analysand bei Freud und die Bedeutung Freuds im Denken von Haas in: May 2019. May stellt darin ausserdem in erhellender Weise die Bedeutung von Freuds Theorie der Psychoanalyse, einschliesslich möglicher Bezüge auf Überlegungen zur Gedankenübertragen, dar.

17 Alexander Pfänder (1870–1941) promovierte 1898 in München bei Theodor Lipps mit einer Arbeit über *Das Bewußtsein des Wollens*, entwickelte eine Phänomenologie des Wollens (auch Titel seiner Habilitationsschrift von 1900) und lehrte ab 1901 in München, wo er zu einem der Hauptvertreter der „realistischen Phänomenologie“ wurde.

18 Theodor Lipps (1851–1914) kann als einer der Wegbereiter der realistischen Phänomenologie betrachtet werden, der als Vertreter des Psychologismus, die interdisziplinäre Perspektive dieser phänomenologischen Richtung zwischen Psychologie und Philosophie (Erkenntnistheorie, Erfahrung, Wahrnehmung) betonte. Zu seinen Schülern gehörten neben Pfänder auch Max Scheler und Ernst Bloch.

psychologische und phänomenologische Fragestellungen, indem sie sich mit verschiedenen Aspekten der Emotionen beschäftigten. Neben Haas gehörten Max Scheler[19] und Moritz Geiger[20] zu diesem Zirkel sowie Else Voigtländer[21] und Gerda Walther[22], die wie Haas bei Pfänder promovierten und wie dieser heute selbst unter Phänomenolog:innen fast gänzlich in Vergessenheit geraten sind, auch Edith Stein[23], die als Assistentin bei Husserl in Göttingen tätig war, befasste sich in ihrer Dissertation mit Gefühlen aus phänomenologischer Sicht.[24]

Willy Haas wurde im Jahr 1910 mit der Arbeit „Über Echtheit und Unechtheit von Gefühlen" promoviert. In dieser Arbeit geht Haas von der unter einigen Vertretern des Münchner Kreises verbreiteten Grundannahme aus, dass es auch in der Innenweltsphäre eine Unterscheidung zwischen real und irreal, mithin zwischen Wirklichkeit und Schein gebe, wodurch diese ein Analyseschema schufen, das die Erforschung von emotionalen Täuschungen und Einbildungen ermöglichte. Die begriffliche Untersuchung von echten und unechten Gefühlen, die Haas in seiner Arbeit vornimmt, gehören beide in die Kategorie „realer Emotionen", die sich von z. B. nur vorgestellten Emotionen unterscheiden. Mit Blick auf Gefühle bedeutet das, nach Haas, dass es reale Gefühle geben kann, die entweder echt oder unecht sind, je nachdem in welchem Verhältnis sie zur momentanen psychischen Grundverfassung des Subjekts stehen: „[K]ein Gefühl ist an sich selbst unecht, sondern nur dadurch, dass es vom Grundgefühl negiert

19 Max Scheler (1874–1928), ebenfalls in Psychologie und Philosophie geschult, kam im Zuge seiner Umhabilitation 1906 nach München, wo er sich dem Kreis der Münchner Phänomenologen anschloss.

20 Moritz Geiger (1880–1937), zwischenzeitlich auch bei Edmund Husserls in Göttingen tätig, forschte über Einfühlung und ästhetischen Genuss. Zu seinen Schülern gehörten u. a. Hans-Georg Gadamer, Walter Benjamin und Karl Löwith.

21 Else Voigtländer (1882–1946), deren Wirken in München, wo sie als erste Doktorandin mit einer Dissertation *Vom Selbstgefühle* bei Pfänder promoviert wurde, sowie ihre Bedeutung für die Geschichte der Phänomenologie bisher kaum erforscht sind, gehörte zu den wichtigen Wegbereiterinnen der Phänomenologie der Emotionen. Trotz der räumlichen und thematischen Nähe zu Willy Haas, scheint dieser sie nicht direkt in seinen Schriften zu erwähnen.

22 Gerda Walther (1897–1977) begann ihr Studium 1915/16 in München, von Husserl nicht zur Promotion zugelassen, promovierte sie bei Pfänder mit der Dissertation über Ontologie der sozialen Gemeinschaft.

23 Edith Stein (1891–1942), 1916 mit der Dissertation Z*um Problem der Einfühlung,* Halle 1917 promoviert und anschliessend Assistentin bei ihrem Doktorvater Edmund Husserl in Göttingen, wurde als Frau weder in Göttingen, noch in Breslau oder Freiburg zur Habilitation zugelassen. Sie gehörte nicht unmittelbar zum Münchner Kreis, stand aber mit einigen seiner Mitglieder in Kontakt.

24 Zum Thema Gefühl und Emotionen in der realistischen Phänomenologie vgl. Vendrell Ferran 2009.

wird, also durch die Form der Widersprochenheit, in der es jedes mal sich findet".[25] Diese Arbeit scheint ausser im weiteren Umfeld des Münchner Kreises der Phänomenolog:innen, in dem sie sehr geschätzt wurde,[26] keinen massgeblichen Einfluss gehabt zu haben. Was Haas nach seiner Promotion und seiner Rückkehr nach seiner zweiten Analysetranche bei Freud in Wien bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges tat, ist bisher nicht bekannt.

Erster Weltkrieg. Neu_Orientierungen

Haas

Während des Ersten Weltkrieges begegnen wir Willy Haas nun in einem anderen Kontext wieder. Spätestens seit 1916 war er in der „Nachrichtenstelle für den Orient" (NfO) tätig, eine dem Auswärtigen Amt unterstellte, wie es scheint hierarchisch flach organisierte Behörde, die für die Beobachtung und Analyse politischer und kultureller Entwicklungen und der Presse in der MENA-Region zuständig war und auch geheimdienstliche Tätigkeiten wie die Observation und Anwerbung „orientalischer" Akteure, die für Agitation und Revolten gegen die Kriegsgegner des Deutschen Reiches gewonnen werden sollten, ausführte.[27] Ein bedeutender Teil der deutschen Mitarbeiter:innen rekrutierte sich aus den Kreisen deutscher Orientalist:innen, insbesondere dem Orientalischen Seminar der

25 Vgl. Haas 1910: 13. Insgesamt zu Haas und seiner Phänomenologie der Gefühle vgl. Vendrell Ferran 2008: 96–110. Die Autorin gibt dort auch ein anschauliches Beispiel für solch situativ unechte Gefühle: Wenn ein Kind mit seinem Vater spielt, dass dieser ein Monster sei, vor dem es sich verstecken müsse, so ist die emotionale Grundverfassung zunächst eine positive/fröhliche. Es wird zwar Angst und innere Anspannung empfinden vor dem möglichen Auftauchen des Vaters/Monsters, diese Angst ist somit eine reale Emotion, da sie nicht bloss vorgestellt ist; sie ist aber unecht, da die Grundverfassung des Spiels eine fröhliche ist. Ein solches Verhältnis zwischen Gefühl und Grundverfassung ist aber nicht zwingend stabil, es kann auch plötzlich umschlagen, wenn das Kind etwa das Spiel als solches nicht mehr lustig, sondern unheimlich findet, so wird das Angstgefühl zu einem echten. Vgl. Vendrell Ferran 2008: 109–110.

26 Insbesondere Max Scheler scheint einige darin enthaltenen Ideen geteilt zu haben, was auch dazu geführt haben mag, dass er Haas nach dem Ersten Weltkrieg in seiner akademischen Laufbahn unterstützte.

27 Für eine übersichtliche Darstellung der Organisationsstruktur und der Rolle der wichtigsten Akteure der NfO vgl. Krug 2020.

Berliner Universität, das stets enge Verbindungen zur NfO behielt.[28] Wie Willy Haas nach seiner Promotion und in der politisch angespannten Phase des Ersten Weltkrieges den Weg in die NfO fand, ist nicht bekannt, auch nicht, ob er sich bereits vor dieser Zeit für die Kulturgeschichte des Orients interessierte. Während seiner Tätigkeit in der NfO war er vermutlich u. a. in der Zweigstelle in Zürich sowie auch in Berlin tätig, wo er möglicherweise unter anderem Feldforschungen im sogenannten „Halbmondlager" durchführte, jenem Gefangenenlager bei Berlin, in dem vorwiegend Kriegsgefangene muslimischer Herkunft interniert waren.[29] Belegt ist, dass Haas an den Publikationsorganen der NfO mitarbeitete;[30] aus dieser Tätigkeit gingen einige kürzere politische Analysepapiere[31] und ethnographische Studien[32] hervor. Im Kontext des NfO machte Haas Bekanntschaft mit einer Reihe von Orientalist:innen.[33] Ob und inwieweit Haas auch in geheimdienstliche Arbeit in einem der Zielländer vor Ort eingebunden war, ob und mit welchen politischen Gruppierungen, Dissident:innen oder politischen Akteur:innen er in diesem Kontext Kontakt hatte, ist nicht bekannt.[34]

Die zweifellos wichtigste Schrift, die Haas philosophische Psychologie und sein Interesse für den Orient verband, ist seine Abhandlung *Die Seele des Orients. Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen*. In diesem Werk, das er im Herbst 1915 fertigstellte, entfaltet er erstmals seine Idee einer typologischen Dichotomie „okzidentaler" und „orientalischer" Bewusstseinsstrukturen.

---

28 Sowohl der Gründungsdirektor der NfO Max von Oppenheim, der ab 1915 die Zweigstelle in Istanbul leitete, als auch Eugen Mittwoch, der die NfO ab 1916, also der Zeit, in der die Mitarbeit von Willy Haas belegt ist, bis zu ihrer Auflösung leitete, waren auf dem Gebiet der Orientalistik tätig. Mittwoch, der als einer der Gründungsväter der modernen Islamwissenschaft gilt, war bis zu seiner Entlassung durch das NS-Regime als Professor am Orientalischen Seminar der Berliner Universität tätig.

29 Krug gibt an, dass Haas in Zürich tätig war. Er vermutet ferner, dass Haas auch im „Halbmondlager" Beobachtungen angestellt hat, gibt dafür aber keinen eindeutigen Beleg, vgl. Krug 2020: 150 FN 491.

30 Hier ist vor allem das *Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient* (KNO) zu nennen, das ab April 1915 erschien. Die Zeitschrift verfolgte offenbar zunächst den Zweck, kostenloses und vorab offiziell geprüftes Material über den Nahen und Mittleren Osten zum Abdruck zur Verfügung zu stellen. Ab April 1917 wurde der Titel dieses Publikationsorgans in *Der Neue Orient: Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten* abgeändert. Vgl. Krug 2020: 187–188.

31 Haas 1916b; Haas 1917a; Haas 1918.

32 Haas 1917b.

33 Vgl. Krug 2020: Kap. 3.

34 Gerade das aber wäre ggf. aufschlussreich, auch hier wären weitergehende Archiv-Recherchen angezeigt.

Er spricht dabei von einander fundamental entgegengesetzten „Menschheitstypen“, die sich in der Natur des „Ichs“ unterscheiden.[35] Dabei stütz sich Haas zwar eindeutig auf seinerzeit verbreitete Stereotype von Rasse und distinkten Völkern, doch geht es ihm dabei nicht um eine empirische oder gar biologistische Klassifizierung verschiedener Ethnien, sondern um die Idee unterschiedlicher Idealtypen des Menschen, die zwar, wie er meint, gehäuft entweder im „Orient“ oder unter „Europäischen Völkern“ auftreten, die aber als solche nicht durch die Zugehörigkeit zu bestimmten Ethnien oder eine regionale oder kulturelle Herkunft begründet werden, sondern durch jeweils unterschiedliche Konstitution oder Form der Ich-Struktur.[36] Seine zentrale These lautet, dass das Wesensmerkmal des „orientalischen Ichs“ im Nebeneinander verschiedener Charakter-Komponenten ohne deren gegenseitige Durchdringung zu einem vereinheitlichtem Ganzen bestehe. Genau das aber sei charakteristisch für den „okzidentalen Typ“, bei diesem sei die Einheit in der Mannigfaltigkeit aller Charaktereigenschaften das Prinzip des psychischen Aufbaus seines Ichs.[37] Er unterscheidet dafür – und hier kommt seine phänomenologische Prägung zum Vorschein – zwischen der Viel*seitigkeit* des okzidentalen Ichs und der Viel*gestaltigkeit* des orientalischen Ichs.[38] Diese fundamentale Verschiedenheit zu erkennen dient ihm zufolge nicht dem Zweck, verschiedene Wertigkeiten oder Entwicklungsstufen zu deklarieren, sondern vielmehr darum, eine gelingende Interaktion zwischen beiden Menschheitstypen zu ermöglichen, da ohne die Kenntnis und Berücksichtigung dieser Verschiedenheiten Fehlinterpretationen unvermeidlich werden. Haas entwickelt in dieser Schrift einerseits allgemeine Grundzüge seiner Idee der Völkerpsychologie, und andererseits Grundlagen seiner Vorstellungen von auf Völkerverständigung basierenden „Internationalen Beziehungen“, beides Forschungsfelder, die er nach dem Ersten Weltkrieg in

35 Haas 1916a: 5.
36 Haas 1916a: 6.
37 Haas 1916a: 7.
38 Haas 1916a: 14: „Das occidentale Ich ist vielseitig, das orientalische vielgestaltig, d. h. das occidentale Ich ist vergleichbar einem Gebilde von vielen Seiten, von denen jede auf den zentralen Mittelpunkt, den Ich-Charakter, die Individualität, durchblicken läßt und damit auch irgendwie auf alle anderen Seiten (weil jede die Eigenart des ganzen Ich in sich ab-spiegelt). Das orientale [sic] Ich dagegen ist wie eine, freilich irgendwie verbundene, Mehrheit von Gestalten, ein Gebilde, welches sich aus mehreren quasi-selbständigen Gestalten zusammensetzt, quasi selbständig deshalb, weil die einzelne charakteristische Komponente, die sichtbare Seite, so isoliert, so ohne wahrnehmbaren Hinweis und Bezug auf die anderen Seiten und Qualitäten und damit auf das Ich überhaupt auftritt, als ob außer ihr nichts mehr vorhanden wäre. Und so geschieht es eben durch das Fehlen von fühlbaren Übergängen und Verbindungen, daß jeder charakteristische Aspekt der orientalischen Psyche wie eine selbständige – überraschende und fremdartige – Gestalt wirkt.“ Zu dieser Schrift vgl. auch Kaiser-El-Safti 2019: 67–69.

Publikationen und Lehrveranstaltungen vertreten wird. Die Idee der grundsätzlichen Verschiedenheit okzidentaler und orientalischer Bewusstseinsstrukturen behält Haas bis zum Ende seines Lebens bei und entwickelt sie weiter; eine Idee, die einige Jahrzehnte nach der Publikation von *Die Seele des Orients* auch in Iran sehr populär werden sollte.[39]

Ṣādeq Reżāzāde Šafaq in Istanbul

Ṣādeq Reżāzāde Šafaq traf 1911, als Willy Haas frisch promoviert und von der Analyse bei Freud zurückgekehrt in München weilte, bis sich seine Spur zunächst verliert, in Istanbul ein. Diese Ankunft war für ihn der Schritt in die Freiheit und Sicherheit. 14 Monate war er, wie er später rückblickend berichtete, in Tabriz untergetaucht gewesen, in ständiger Gefahr, an die russische Militärverwaltung, die die Stadt besetzt hielt, als Agitator für die Konstitutionelle Revolution ausgeliefert und wie manch andere Befürworter der Revolution hingerichtet zu werden. Mit Hilfe von Mittelsleuten gelangte er über Tiflis schliesslich nach Istanbul, wo er schon bald auf andere ins Exil geflüchtete Mitstreiter der Konstitutionellen Bewegung traft.[40] Der Schritt in die Freiheit und in einen neu-

39 Dazu vgl. unten S. 146–148. Haas' These der ganz andersartigen Ich-Struktur der „Orientalischen Psyche", scheint, wie es der Duktus des Textes nahelegt, zunächst eher von einer Fremdheitserfahrung gegenüber Personen nahöstlicher Herkunft gespeist zu sein als durch eine intensive auf ideengeschichtlichen oder anthropologischen Studien basierende Kenntnis der „orientalischen" Kulturgeschichte, zumindest weist sein Essay, neben einer namentlichen Erwähnung Gobineaus, dessen Werke zur Typologie der „Menschenrassen" er mithin gekannt haben mag, keine Verweise auf einschlägige Quellen oder Studien auf. Interessant sind aber zwei Resonanzen in zeitgenössischen Arbeiten über einerseits die Idee des Fremden und andererseits die Kulturgeschichte der islamischen Welt. Auf der einen Seite scheint die Idee der Hausforderung und des Angesprochen-werdens durch das „radikal Fremde" in manchen phänomenologischen Studien, etwa in Arbeiten von Bernhard Waldenfels, weiterentwickelt worden zu sein, vgl. Waldenfels 1990; Waldenfels 2006. Andererseits finden wir das Motiv der Differenz zwischen der, der westlichen Moderne inhärenten Vereinheitlichung des Mannigfaltigen und des Nebeneinanders des Mannigfaltigen in den von Thomas Bauer vorgelegten Schriften Bauer 2021; Bauer 2011.

40 Šafaq berichtet über seine Flucht und die Ankunft in Istanbul knapp in einem Rückblick in seinen Reiseerinnerungen, die von seiner Schweizreise, die ihn kurz nach dem 2. Weltkrieg nach Genf führte, berichten. Vgl Reżā-zāde Šafaq 1327/1948: 217–219. Das Buch geht auf eine Artikelserie in der Zeitung *Kayhān* zurück. In diesem Reisebericht finden sich gelegentlich Rückblenden und Erinnerungen zu den 1910er und 1920er Jahren, besonders wenn er auf alte Weggefährten trifft oder Orte aufsucht, an denen er in jener Zeit gelebt hatte. Diese Berichte sind meist eher knapp gehalten, oft mit der Anmerkung, eine ausführliche Darstellung dieser Jahre werde er in seinen Memoiren gesondert ausführen. Ob er diese Memoiren je ver-

en Lebensabschnitt war geglückt. Die Hauptstadt des Osmanischen Reiches beherbergte spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert eine grosse iranische Exilgemeinde, die sich aus Kaufleuten, Diplomat:innen und Dissident:innen zusammensetzte.[41] Diese Gemeinde war untereinander gut organisiert, hatte gute Verbindungen zu weiteren iranischen Exilgemeinden, betrieb eigene Zeitschriften und auch eine Schule für iranische Kinder vor Ort. Šafaq wurde vom damaligen Direktor dieser Schule, Reżā Parvareš, als Lehrer für Persisch und Geschichte eingestellt und übte diese Tätigkeit bis zu Beginn des ersten Weltkrieges aus.[42] 1914 konnte er auf Empfehlung des Leiters der Memorial School in Tabriz ein Studium am amerikanischen Robert College in Istanbul aufnehmen, wo er nach der Erlangung eines B. A.-Abschlusses im Jahre 1919[43] für zwei Jahre als Dozent tätig war. Diese Zeit am College hebt Šafaq als besonders bedeutsame Episode seines Lebens hervor.[44] Was die genauen Inhalte seines Studiums am College und seiner Lehrtätigkeit waren, welche Personen ihn dort besonders prägten, mit welchen Schriften er sich dort genau befasste, muss durch weitere Recherchen, soweit möglich, noch ermittelt werden. Auch mit welchen iranischen Denker:innen, Literat:innen und Publizist:innen er dort Umgang pflegte, ist noch sehr fragmentarisch bekannt.[45] In anderen Worten, sein intellektuelles Netzwerk in Istanbul liegt bisher noch weitgehend im Dunkeln. Šafaq blieb bis ins Jahr 1921 in Istanbul und reist dann nach Iran, wo die Dynastie der Qajaren durch den Putsch von Reza Khan vom Februar 1921 faktisch beendet wurde, zugleich hatte sich dadurch auch die unmittelbare Bedrohungslage für ihn erledigt. Er reiste erstmals wieder nach Iran, um seine Familie zu besuchen. Nach

---

fasst hat, ist mir nicht bekannt, eine publizierte Version jedenfalls scheint es meinen bisherigen Recherchen zufolge nicht zu geben. Ggf. müsste hier nach einem Nachlass geforscht werden.

41 Zur iranischen Exilgemeinde in Istanbul vgl. Pistor-Hatam 1992; Pistor-Hatam 1999; Zarcone/Zarinebaf-Shahr 1993.

42 Vgl. Reżā-zāde Šafaq 1327/1948: 233–234.

43 Das Fach, in dem er den Abschluss erlangte, konnte ich nicht feststellen.

44 Das wird aus seinen Dankesbekundungen gegenüber seinen Lehrern deutlich, die sich in seinem Lebenslauf am Ende der Druckfassung seiner Dissertation finden: „Mit aufrichtiger Dankbarkeit denke ich an die einzelnen Persönlichkeiten des ‚Robert College' zurück, die es mir ermöglichten mein Studium in diesem Institut zu beendigen." Rezazadeh-Schafagh 1928: 99. Vgl. auch seine sehr anekdotisch gehaltene Erinnerung über die Umstände der Aufnahme aufs College, Reżā-zāde Šafaq 1327/1948: 233–240.

45 Er nennt sporadisch einige Namen in den oben erwähnten Passagen seines Reiseberichts, die an seine Zeit in Istanbul erinnern, allerdings ohne nähere Erläuterungen zu intellektuellen Themen, Texten oder Ideen, die diese dort diskutiert haben mögen.

einem achtmonatigen Aufenthalt in Teheran begab er sich schliesslich nach Berlin.[46]

Die Berliner Jahre

Das Berlin der zwanziger Jahre, in dem Haas und Šafaq sich zeitgleich aufhielten, war zweifellos für beide ein in hohem Masse stimulierender Denkraum. Die Weimarer Republik hatte sich erfolgreich konstituiert und erlebte einen wirtschaftlichen und intellektuellen Aufschwung; auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften und insbesondere Philosophie gelangten in genau jenen Goldenen 20er Jahren eine Reihe philosophischer Strömungen zur Blüte und eine Vielzahl von Hauptwerken der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts entstanden. Der Neukantianer Ernst Cassirer war von Berlin bereits an die Universität Hamburg berufen worden und entwickelte inspiriert von der Bibliothek Aby Warburgs seine *Philosophie der symbolischen Formen*. Wittgensteins *Tractatus* war gerade erst erscheinen und während sein Verfasser, aus Cambridge nach Österreich zurückgekehrt, inzwischen als Volksschullehrer arbeitete, machte sein Werk bereits Furore und inspirierte den *linguistic turn* in der Philosophie und insbesondere Vertreter des Logischen Empirismus. Auch die Phänomenologie befand sich weiterhin im Höhenflug, Martin Heidegger, der Schüler Husserls, hatte sich bereits einen Namen gemacht und arbeitet an *Sein und Zeit*. In Berlin wiederum lebt beispielsweise Walter Benjamin als freier Schriftsteller und verfasst u. a. seinen Aufsatz „Die Aufgabe des Übersetzers". Inwiefern Šafaq zur Zeit seiner intellektuellen Lehrjahre in Berlin von diesen denkerischen Strömungen wusste und ob ihn bestimmte Denker jenseits seiner akademischen Lehrer besonders inspirierten, ist nicht bekannt. Einen weitaus unmittelbareren Einfluss hatte zweifellos der Zirkel iranischer Intellektueller in Berlin auf ihn gehabt, der für die moderne iranische Geistesgeschichte insgesamt von höchster Bedeutung ist.[47]

Doch gab es auch eine persönliche Begegnung zwischen Haas und Šafaq oder gar einen unmittelbaren intellektuellen Austausch? Weder in den einschlägigen Studien zur Berliner Exilgemeinde der Iraner in den 1920er Jahren noch in den wenigen sehr kursorischen biographischen Abrissen zu beiden Denkern

46 Ṣadīq 1352/1973: 104–105; Maḥmūdī 2020.

47 Einschlägig für die Historiographie der iranischen Exil-Gemeinde im Berlin der 1920er Jahre: Epkenhans 2005.

finden sich eindeutige Belege, dass die beiden voneinander wussten oder sich gar persönlich begegnet sind.[48]

Dennoch lohnt es sich, weitere Spuren zu verfolgen, die eine Begegnung zumindest als nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen und die in erster Linie über Personen führen, für die eine unmittelbare Beziehung sowohl zu Haas als auch zu Šafaq aufweisbar ist. Eine dieser Personen ist Seyyed Ḥasan Taqīzāde, ein einschlägiger iranischer Intellektueller und politischer Akteur, der sich seit Mitte des Ersten Weltkriegs bis in die 1920er Jahre in Berlin u. a. als Herausgeber der wirkmächtigen Exil-Zeitschrift *Kāve* engagierte.[49] Für Šafaq ist die Verbindung zu Taqīzāde belegt, da Šafaq im Umfeld dieses Zirkels auch publizistisch tätig war, insbesondere für die von Kāẓemzāde Irānšahr (Hossein Kazemzadeh Iranschähr) herausgegebene Zeitschrift *Iranshahr*, die quasi als Nachfolgeorgan von *Kāve* fungierte.[50] Es ist mithin sicher, dass Šafaq in den Kreisen einschlägiger iranischer Intellektueller und Literaten, zu denen neben Taqīzāde und Irānšahr, Pūrdāvūd und Ǧamālzāde gehörten, verkehrte. Auch ist es wahrscheinlich, dass er Taqīzāde bereits in seiner Jugend während seines Engagements für die Konstitutionelle Bewegung sowie später in Istanbul, wo Taqīzāde 1910–1912 weilte, begegnet war.

Eine Verbindung Taqīzādes zu Willy Haas ist indes meines Wissens noch nicht beschrieben worden, lässt sich aber zumindest vermuten und müsste durch weitere Recherchen erhärtet werden. Die zentrale Spur führt in diesem Falle über die *Nachrichtenstelle für den Orient*. Die „Alte Folge" von Taqīzādes Zeitschrift nämlich, die in den Jahren 1916–1919 erschien, wurde von der NfO finanziert und diente als Propagandaorgan des sog. Persischen Komitees, einer von der NfO und dem Auswärtigen Amt 1914 gegründete Vereinigung, die von iranischen Exilanten selbst als mögliche Agitationsgruppe gegen die britischen und russischen Machtinteressen ins Spiel gebracht wurde. Das Interesse der NfO bestand darin, die Organisation der deutsche Persienpolitik, die sich über Mittelsleute in Istanbul und Bagdad als zunehmend kompliziert entwickelte, von Berlin aus zu koordinieren; so diente diese Alte Folge der Zeitschrift tatsächlich in erster Linie als Propagandaorgan, die eine offizielle Annäherung

---

48 Die Hinweise zu Šafaqs Berliner Jahren belaufen sich meist nur auf wenige Zeilen, Haas' Präsenz in Berlin ist durch seine im Vorlesungsverzeichnis der TU Berlin sowie durch eine online zugängliche Notiz aus dem Catalogus Professorum derselben Hochschule belegt, vgl. TU Berlin (o. J.).

49 Seidel 2021a.

50 Nicht alle Beiträge der Zeitschrift sind mit Namen versehen, zudem tauchen auch Pseudonyme auf, vgl. Epkenhans 2005: 379–410 (Titelverzeichnis *Kāve*); als Šafaq in Berlin eintraf, stand *Kāve* bereist kurz vor der letzten Nummer und Taqīzāde engagierte sich hinter den Kulissen auf internationaler Ebene für die Machtübernahme durch Reza Khan.

Irans an die Mittelmächte bezwecken sollte.[51] Taqīzāde, der dem Auswärtigen Amt bereits in seiner Zeit in Istanbul aufgefallen war, avancierte zur zentralen Figur des Komitees.[52] Es ist mithin gut vorstellbar, dass Haas, der in der Gründungszeit des Komitees und der Zeitschrift für die NfO tätig war, eine Verbindung zu Taqīzāde gehabt hatte. Dieser Spur gälte es ebenfalls nachzugehen und ggf. zu evaluieren, ob sich darüber auch eine Verbindung zwischen Šafaq und Haas nachweisen liesse und welcher Art diese gewesen sein mag. Zweifellos macht es einen qualitativen Unterschied, ob beide vom „Hören-sagen" voneinander wussten, ob sie eine flüchtige Bekanntschaft hegten, befreundet waren oder sich gar gemeinsam in einer intellektuellen Konstellation befanden.

Ein weiterer möglicher Kontaktpunkt zwischen beiden Denkern war der Orientalist Eugen Mittwoch, der ab 1919 als Professor am Orientalischen Seminar der Berliner Universität tätig war. Von 1916–1918 war er Leiter der NfO und somit sicherlich in Verbindung mit Willy Haas. In seiner anschliessenden Tätigkeit an der Berliner Universität wiederum gehörte er zu den Lehrern Šafaqs, denen er in der biographischen Notiz im Anhang seiner Dissertation ausdrücklich für ihre Betreuung und Unterstützung dankt. Ob auch Haas in den 1920er Jahren in Berlin weiter engeren Kontakt zu Eugen Mittwoch pflegte, oder ob er sich für die Aktivitäten der iranischen Exilgemeinde interessierte, ob er gar deren Schriften kannte oder mit einzelnen ihrer Vertreter in Verbindung stand, ist nicht bekannt, eine Verbindung zu Šafaq ist mithin nicht unwahrscheinlich, aber bisher nicht belegt.

Belegt ist hingegen, dass Willy Haas nach dem ersten Weltkrieg zunächst wahrscheinlich von Berlin aus nach Köln kam, wo er sich nach seiner Tätigkeit in der NfO vorerst wieder gänzlich der Wissenschaft und seinen Überlegungen zur Verbindung zwischen Psychologie und Phänomenologie widmete. Er habilitiert mit der Arbeit *Die psychische Dingwelt*,[53] ein Vorhaben, das von Max Scheler (1874–1928) unterstützt wurde, der 1921 eine Professur an der erst 1919 gegründeten Universität zu Köln angetreten hatte. Dass Scheler offenbar die Arbeiten von Haas schätzte, zeigt sich nicht nur in der Tatsache, dass beide bereits in München im Kreise der realistischen Phänomenolog:innen an ähnlichen

---

51 Epkenhans 2005: 33–35.

52 Taqīzāde war nicht unbedingt die logische Wahl für die Leitung des Komitees, da das übergeordnete Ziel der NfO vor allem die Agitation in muslimischen Ländern für einen Zusammenschluss mit den Mittelmächten im Zeichen eines Jihads gegen die Kolonialmächte war. Dafür schien sich Taqīzāde als Säkularist und Kritiker der traditionellen Geistlichkeit nicht unbedingt aufzudrängen. Vgl. Epkenhans 2005: 25–32.

53 Haas 1921.

Fragestellungen arbeiteten,[54] es wird auch durch eine positive Rezension Schelers von Haas Schrift *Die Seele des Orient* belegt, in der er dessen Regionalexpertise würdigt, die er auf seinen Orientreisen gesammelt habe – ein Hinweis, dass Haas im Zuge seiner Tätigkeit in der NfO auch im Nahen Osten vor Ort im Einsatz gewesen sein könnte.[55] In Köln jedenfalls unterrichtete Haas zwischen 1920 und 1923 Soziologie, Psychologie und Philosophie an der Seite von Max Scheler und Helmuth Plessner (1892–1985) und vertrat dort auch das Lehrgebiet der Völkerpsychologie.[56]

Sein Interesse am Zusammenhang zwischen phänomenologisch rekonstruierten typologischen Differenzen menschlicher Bewusstseinsstrukturen und der Nutzbarmachung für den Anwendungsbereich der Internationalen Beziehungen führten Willy Haas 1923 nach Berlin, wo er eine Dozentur an der Berliner Hochschule für Politik, dem Vorgänger des Otto-Suhr Instituts an der Freien Universität Berlin, antrat. Dort konnte er seine Erfahrungen aus seiner Tätigkeit in der NfO, sein überzeugtes Eintreten für die Ideen eines geeinten Europas mit seinen Ideen der Völkerpsychologie in der Lehre vertreten.[57] Darüber hinaus wirkte er von 1926 bis 1928 als Privatdozent und von 1928 bis 1933 als nichtbeamteter ausserordentlicher Professor für Kulturgeschichte und Psychologie im Lehrgebiet Philosophie, Pädagogik und Gesellschaftslehre der Fakultät I für Allgemeine Wissenschaften, insbesondere für Mathematik, Naturwissenschaften und Wirtschaftswissenschaft an der Technischen Hochschule zu Berlin.[58]

Was Reżāzāde Šafaqs Leben im akademischen Kosmos der Berliner Universität betrifft, so sind die bekannten und publizierten Informationen spärlich. In den meisten persischen Quellen wird lediglich erwähnt, dass er sechs Jahre an der Berliner Universität studierte und dort im Fach Philosophie promovierte. Selbst seine Erinnerungen an seine Schweizreise kurz nach dem Zweiten Welt-

54 Vendrell Ferran 2008: 14.

55 Vgl. Scheler 1917: 609–910; siehe May 2019: 45. Über Dauer, Zeitpunkt und Ziel dieser Reisen ist mir nichts weiter bekannt, auch nicht, ob diese im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit in der NfO stattfanden.

56 Vorlesungen Universität zu Köln. WS 1920/21: Einführung in die Philosophie auf Grund der griechischen Philosophie; Der Islam in seiner Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der Gegenwart; SoSe 1921: Grundzüge der Völkerpsychologie; Einführung in die Philosophie Asiens; WS 1921/22: Allgemeine Psychologie; Die occulten Phänomene; SoSe 1922: Leib und Seele; Die occulten Phänomene; Allgemeine Psychologie; Zur Völkerpsychologie allgemein sowie an der Univ. Köln vgl. Stubbe 2019.

57 Hier ist insbesondere zu verweisen auf seinen Aufsatz Haas 1925. Zu seinen Ideen zum internationalen wissenschaftlichen Austausch in seiner Funktion als Dozent der Hochschule für politische Wissenschaften vgl. Haas 1931. Weiteren Spuren seines politischen Denkens finden sich in Haas 1924; Haas 1927; Haas 1929. Diese Arbeiten lagen mir leider nicht vor.

58 Vgl. TU Berlin o. J.; May 2019.

krieg, die immerhin einige wenige anekdotische Rückblenden auf seine Istanbuler Zeit enthält, geben mit Bezug auf seinen Aufenthalt in Berlin keine weiteren Hinweise. Am aufschlussreichsten sind auch hier wieder die wenigen Zeilen im Lebenslauf seiner Dissertationsschrift. Dort erfahren wir, dass Šafaq 1928 bei Eduard Spranger (1882–1963) und Heinrich Maier (1867–1933) mit einer Arbeit über Theodor Fechner mit dem Titel *Mystische Motive in Fechners Philosophie* promoviert wurde.[59] Im selben Jahr übrigens wurde, an derselben Universität, wenn auch an einer anderen Fakultät, eine zentrale Figur der modernen iranischen Geistesgeschichte promoviert, nämlich Taqī Arānī, der massgeblich für die frühe Rezeption des dialektischen Materialismus in Iran verantwortlich ist und als Gründungsvater der iranische Tude-Partei gilt.[60] Auch Arānī bewegte sich im Kreise jener iranischen Exilintellektuellen und unterrichtetet zeitweise Persisch am Orientalischen Seminar der Berliner Universität. Mithin ist eine Bekanntschaft zwischen Šafaq und Arānī höchst wahrscheinlich. Mit wem aber hatte Šafaq über diesen Exilantenzirkel hinaus Kontakt? Welche Lektüren beeinflussten ihn in dieser Zeit? Welchen Einfluss hatten seine Lehrer auf sein Denken? Hier sind sicherlich an erster Stelle die Betreuer seiner Doktorarbeit zu nennen. Šafaqs Zweitbetreuer Heinrich Maier, der ältere der beiden Gutachter, war neukantianisch geprägt und versuchte mit seinem Hauptwerk *Philosophie der Wirklichkeit* einen kritischen Realismus zu begründen. Er war in seinen Berliner Jahren u. a. als Leiter der Redaktion der Kant- und der Leibniz-Akademie-Ausgabe sowie als Vorstand des Fachausschusses für Philosophie der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft eine in akademischen Fachkreisen einflussreiche Persönlichkeit. Der Doktorvater Šafaqs, Eduard Spranger war – das legt auch die Danksagung in der Dissertation nahe – vermutlich sein wichtigster akademischer Lehrer in Berlin. Spranger, der u. a. bei Friedrich Paulsen und Wilhelm Dilthey studiert hatte, stand in der Tradition der philosophischen Hermeneutik und der Hervorhebung der Geisteswissenschaften als Wissensfeld. Darauf aufbauend entwickelte er einen Fokus auf eine geisteswissenschaftlich fundierte Pädagogik, die er in seinen beiden Hauptwerken *Lebensformen* (1921) und *Psychologie des Jugendalters* (1924) entwickelte und damit zugleich die Idee eines Dritten Humanismus anstiess.[61] Als Doktorvater Šafaqs war er, seit 1919 Professor für Philosophie an der Berliner Universität, eine der einflussreichsten Stimmen auf dem Gebiet der Pädagogik und ein sehr populärer Lehrer. Gerade dieser pädagogische Schwerpunkt mag einen bleibenden Einfluss auf Šafaq als

59 Rezazadeh-Schafagh 1928; vgl. Āẕarang o. J.; Parvin 2009.

60 Erani 1928.

61 Diese wurde wesentlich von seinem Freund und Kollegen Werner Jaeger weiterentwickelt. Zum „Dritten Humanismus" vgl. Stiewe 2011.

späterer Hochschullehrer in Teheran gehabt haben. Wie lässt sich aber das Thema seiner Dissertation, das mystische Denken bei Fechner, in den intellektuellen Kontext seines Studiums verorten? Spielte das Denken Fechners gar eine Rolle für seine intellektuelle Entwicklung?

Šafaqs Interesse am Naturphilosophen Gustav Theodor Fechner (1801–1887) ist vermutlich durch seinen Doktorvater Eduard Spranger geweckt worden, der bereits 1907 Fechners ursprünglich 1861 erschienenes Werk *Über die Seelenfrage: ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden* mit einem Vorwort seines Doktorvaters Friedrich Paulsen herausgegeben hatte.[62] Eine Dritte Auflage des Werkes erschien 1928 im Jahr von Šafaqs Promotion. Ob Fechner als Begründer der Psychophysik seiner Zeit noch besonders populär war, müsste eigens untersucht werden; feststellen aber kann man, dass zumindest die allgemeine Frage nach der Realität des Psychischen, die Fechner beschäftigte, in den 1910er und 1920er Jahren in Deutschland weiterhin höchst aktuell war, wie sich u. a. im Kontext der Phänomenologie der Emotionen zeigt. Auch Willy Haas Habilitationsschrift *Die psychische Dingwelt* etwa ist ganz dieser Frage aus phänomenologischer Sicht gewidmet. Ein weiterer Umstand, der Spranger und Šafaq zur Wahl dieses Themas als Doktorarbeit bewogen haben könnte, ist die Tatsache, dass eines der Hauptwerke Fechners den Titel *Zend-Avesta* trägt. Zwar enthält das Werk keinerlei tatsächliche Bezüge zu den titelgebenden mittelpersischen Kommentaren zum Avesta, dem sakralen Text des Zoroastrismus, auch scheinen die Kenntnisse Fechners bezüglich der islamischen Religionsgeschichte sehr begrenzt gewesen zu sein.[63] Dennoch ist durch diese Titelgebung ein Bezug zur iranischen Geistesgeschichte gegeben, der auf Seiten Šafaqs und Sprangers ein Initialinteresse für das Thema der Doktorarbeit hervorgerufen haben mag.

Die Dissertation Šafaqs ist eine auf knapp 100 Seiten in tadellosem Deutsch verfasste solide Diskussion von Elementen des Mystischen bei Fechner. Šafaq nimmt in der ersten Hälfte seiner Arbeit zunächst eine Diskussion des Begriffs des Mystischen mit Bezug auf seinerzeit einschlägige religionswissenschaftliche Werke vor. Die zweite Hälfte ist der Diskussion von Fechners Schriften gewidmet, wobei er hierbei zwei Perspektiven einnimmt. Zunächst befasst er sich mit der Thematik aus einer biographischen Perspektive, indem er Erfahrungen der mystischen Natur bei Fechner als seinem Werk zugrunde liegende Momente

62 Fechner 1907. Paulsen selbst war ein Schüler Fechners gewesen.
63 Fechner bediente sich des Titels vor allem aus stilistischen Gründen und weil er fälschlicher Weise meinte, Zend-Avesta bedeute „lebendiges Wort“, eine Bedeutung, die er auch auf sein Werk übertragen wollte. Vgl. Fechner 1854: V–VI.

ausmacht und dabei u. a. auch auf Ähnlichkeiten zu Swedenborg hinweist.[64] Anschliessend diskutiert er die – wie er es nennt – „intellektualistische" Reflexion dieser Erfahrungen als Weltdeutung unter dem Titel „Mystisches in Fechners philosophischem Weltbilde".[65] Hier deutet er Fechner als Idealisten, der zwar der Materie fraglos Realität zuspreche, allerdings in der Weise, dass diese „die äußere Erscheinung des gleicherweise realen Geistigen darstellt."[66] Fechners Deutung des Begriffs „Zend-Avesta" stellt er mit Hinweis auf zeitgenössische iranistisch-religionswissenschaftliche Forschung als Irrtum heraus.[67] Interessant ist zudem, dass er darüber hinaus keinerlei Bezüge zur iranischen Geistesgeschichte in seiner Arbeit diskutiert, weder mit Bezug auf den Zoroastrismus noch auf etwa die islamisch-mystische Tradition, die sich hier thematisch als Vergleichsfolie ggf. angeboten hätte. Stattdessen bezieht er sich ohne Abschweifungen auf die Primärquellen Fechners sowie auf seinerzeit aktuelle religionswissenschaftliche und philosophische Schriften und Studien in deutscher und englischer Sprache.[68]

Inwiefern seine Auseinandersetzung mit Fechner sein Denken nachhaltig beeinflusst hat, ist offen. Noch im Jahr seiner Promotion 1928 kehrt Šafaq Berlin den Rücken und reist zurück nach Iran. Dabei scheint er auch die Gedankenwelt seiner Dissertation in Deutschland zurückgelassen zu haben, die Arbeit nämlich ist soweit bekannt in Iran nie rezipiert, publiziert oder gar übersetzt worden und auch sonst hat er dem Denker offenbar keine weitere Schrift gewidmet.[69]

Willy Haas erlebte, anders als Šafaq, die weitere Zuspitzung der politischen Lage der Weimarer Republik nach 1928 mit dem Einsetzen der Weltwirtschaftskrise und der zunehmenden Militarisierung bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten von Berlin aus mit. Im Mai 1933 schliesslich wurde er beurlaubt und mit Schreiben vom 6. September 1933 nach § 3 des sogenannten „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" aus dem Staatsdienst entlassen.[70] Wenig später begegnen wir ihm in Teheran wieder.

64 Rezazadeh-Schafagh 1928: 53–67.

65 Rezazadeh-Schafagh 1928: 67–99.

66 Rezazadeh-Schafagh 1928: 67.

67 Rezazadeh-Schafagh 1928: 49–52, insbes. 51, Anm. 12.

68 Dazu gehören Buber 1909; James 1902: bes. Kap. XVI und XVII. Auch in der deutschen Übersetzung James 1907; Maier 1926; Mehlis 1927; Müller 1893; Otto 1925; Scheler 1923: bes. Abschnitt B; Spranger 1924: bes. Abschnitt 2.

69 Es bleibt allerdings zu klären, ob und wenn ja in welcher Form sich in seinen Schriften dennoch Verweise auf Fechner finden, prominent jedenfalls tritt sein Name nicht in Erscheinung.

70 Vgl. TU Berlin (o. J.); May 2019.

Die Bedeutung der Teheraner Jahre (1933–1939)

In Teheran nun treffen Willy Haas und Reżāzāde Šafaq durch ihre Tätigkeit an der gerade gegründeten Universität Teheran zusammen. Šafaq war bereits seit seiner Rückkehrt in den Aufbau der Universität Teheran involviert, an der er für die Lehre in den Fächern Geschichte (*tārīḫ*), Literatur- und Philosophiegeschichte (*tārīḫ-e adabiyyāt, tārīḫ-e falsafe*) sowie Philosophie der Pädagogik (*falsafe-ye tarbiyat*) – hier sehen wir womöglich einen Einfluss seines Lehrers Sprangers – eingesetzt wurde. Genauere Details über Haas Emigration, die um die Jahre 1933/34 erfolgt sein muss, sind nicht bekannt und es bedarf weiterer Nachforschungen, um nachzuvollziehen, auf welchen Wegen und über welche Kontakte er nach Teheran gelangte und welche Tätigkeiten er dort insgesamt verrichtete.[71] Belegt ist lediglich, dass Haas dort ebenfalls, wie auch Šafaq, für die Lehre im Feld der „westlichen Philosophie" eingesetzt wurde.[72] Doch die intellektuelle Entwicklung beider Denker und ihre mögliche, aber bisher nicht nachgewiesene Interaktion im Rahmen der Fortentwicklung der akademischen Philosophie in Iran liegen weitgehend im Dunkeln. Von Haas sind aus seinen Teheraner Jahren keine Publikationen bekannt, auch wissen wir nichts von Erinnerungen aus seiner Feder oder von anderen über ihn. Die gemeinsame Zeit an der Universität Teheran endet mit Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, als Haas in die USA emigriert.

Beide Denker waren auch nach der gemeinsamen Zeit an der Universität Teheran im Feld zwischen Wissenschaft und Politik tätig und haben dort Spuren hinterlassen. Haas unterrichtete in den Vereinigten Staaten u. a. an der University of Colorado, Denver und der Columbia University, New York Iranian Studies. An der letzteren scheint er federführend das Institut für Iranistik aufgebaut zur haben.[73] Sein Sachbuch *Iran* erlangte in den USA grosse Popularität und wurde vielfach neu aufgelegt. Šafaq engagierte sich zunehmend im politischen Feld. 1941 wurde er als Abgeordneter von Teheran ins Parlament gewählt und zog sich zeitweise aus der Lehre zurück, um fortan in verschiedenen politischen Ämtern tätig zu sein. Nach dem Zweiten Weltkrieg gehörte er der irani-

---

71 Einige Darstellungen erwähnen, dass er dort u. a. mit dem Aufbau der ethnographischen Sammlung an einem Teheraner Museum beauftrag wurde, auch hierbei handelt es sich um eine Spur, die durch Belege noch zu erhärten ist. Vgl. dazu May 2019; Kaiser-El-Safti 2019; Kamaly 2000.

72 Ardabīlī 2020; Zargarnežād/Ṣefatgol/Voṯūqī 1397/2018–2019; Seidel 2021b: 1066–1067.

73 Es ist auffällig, dass sich auf den Seiten der Columbia University dazu kaum Hinweise finden. Zu ergründen wäre, ob Columbia den Nachlass von Haas besitzt.

schen Delegation der UN-Versammlung an, die die UN-Menschenrechtscharta erarbeitete.[74]

Wahrscheinlich begegneten sich Haas und Šafaq in den USA wieder, als dieser 1951 auf Einladung der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen in die USA reiste. Haas nämlich war in diesem Zusammenhang für den Empfang der Iranischen Delegation verantwortlich. Šafaq blieb eine Weile auch als Gastdozent an der Columbia University, der University of Michigan sowie der McGill University in Montreal, Kanada, wo er u. a. iranische Kulturgeschichte und islamische Philosophie unterrichtete. Anschliessend kehrte er nach Teheran zurück und nahm dort seine Lehrtätigkeit wieder auf. Haas starb 1956 in New York an einem Herzinfarkt.[75] Reżāzāde Šafaq starb am 8. September 1971 in Teheran.[76]

Überlegungen zur ideengeschichtlichen Bedeutung verwobener philosophisch-biographischer Mikronarrative – Ausblicke auf und Ansatzpunkte für weitere Forschungen

Nach dieser noch recht vorläufigen Skizze zweier verflochtener Denkwege eröffnen sich im Sinne der Vorüberlegungen zu Mikronarrativen nun zwei unterschiedliche weiterführende Frageperspektiven: Die erste Perspektive betrifft die Mikroebene, also die Ausdifferenzierung der Skizze selbst, und die zweit Perspektive fragt, wie sich das Mikronarrativ zu grösseren Narrativen kritisch in ein Verhältnis setzen lässt.

Mit Blick auf die erste Perspektive etwa bleibt die Frage nach der unmittelbaren reziproken Wirkung der beiden Denker aufeinander noch unbeantwortet. Dass Šafaq und Haas nicht nur mehrmals zur gleichen Zeit an einem Ort wirkten, sondern sich zumindest im weiteren Sinne auch in einem oder sich überschneidenden Denkräumen bewegten, konnte die obige Skizze zeigen; doch ob und wenn ja inwiefern sich beide in ihrem Denken unmittelbar oder durch geteilte Gesprächslagen mit anderen Personen mittelbar beeinflussten, kann der gegenwärtige Forschungsstand noch nicht beantworten. Es ist mithin noch verfrüht, hier etwa vom Vorhandensein einer konkreten bisher noch nicht bekann-

74 Vgl. Maḥmūdī 2020.
75 Columbia Daily Spectator 1956.
76 Vgl. Āẕarang o. J.

ten philosophischen Konstellation (in den gemeinsamen Berliner und/oder Teheraner Jahren) zu sprechen.[77] Um diese Frage zu klären, gilt es weiteren Spuren nachzugehen: Finden sich etwa Einflüsse in den Werken oder Korrespondenzen der Denker, mit denen die beiden in Berlin oder Teheran Kontakt hatten? Lässt sich also eine konkrete Gesprächslage rekonstruieren? Wer waren die (ggf. gemeinsamen) Schüler:innen der beiden Denker? Finden sich in deren Schriften intellektuelle Spuren, die diese Frage weiter erhellen? Ebenfalls gilt es, in den Werken von Šafaq und Haas gezielt nach möglichen indirekten Rezeptionen zu fragen.

Daran knüpft sich bereits ein Aspekt der zweiten Frageperspektive an, dem Verhältnis also des verflochtenen Mikronarrativs zu grösseren Narrativen, etwa zur Entwicklung und Ausdifferenzierung der Philosophie als akademischer Disziplin im Iran des 20. Jahrhunderts. Es sind kaum Schriften der beiden bekannt, die unmittelbar im Kontext des iranischen Philosophiediskurses eine deutlich sichtbare Wirkung gehabt haben. Der überwiegende Teil von Šafaqs Werk widmet sich nicht philosophischen Themen im engeren Sinne, sondern v. a. Fragen der iranischen Kultur und Literaturgeschichte. Als direkter philosophischer Beitrag ist allein seine Übersetzung von John Lockes *An essay concerning human understanding* zu erwähnen.[78] Haas selbst hat in seiner Zeit in Iran nichts veröffentlich und es sind auch keine Übersetzungen seiner Schriften ins Persische bekannt, die in jener Zeit entstanden wären. Mithin betrifft die Frage nach den Spuren des Denkens von Šafaq und Haas nicht nur das Mikronarrativ ihrer verflochtenen Denkwege allein, sondern auch die Geschichte des Faches als akademische Disziplin an der Universität Teheran und die Historiographie der Philosophiegeschichte im Iran des 20. Jahrhunderts überhaupt. Es gilt also, weitere Spuren zu verfolgen und Vermutungen bezüglich denkbarer Zusammenhänge mit Blick auf doktrinäre Auffälligkeiten anhand textueller Evidenz zu erhärten oder zu verwerfen.

Eine dieser möglichen Spuren könnte an Haas' Werk *Die Seele des Orients* aus dem Jahr 1916, das von einer typologischen Verschiedenheit okzidentaler und orientalischer Bewusstseinsstrukturen ausgeht, ansetzen. Diese Idee griff Haas in seinem Spätwerk *The destiny of mind. East and West*, das im Jahr seines Todes erschien, wieder auf und entwickelte sie weiter. Er postulierte u. a., dass orientalisches Denken am reinen Bewusstsein als Seinszustand orientiert sei,

---

77 Als ein Beispiel für bisher kaum bekannte und zu rekonstruierende Konstellationen, an denen nahöstliche und deutsche Philosophen beteiligt waren, kann die Konstellation von Ernst Bloch, Hermann Ley, Nāyif Ballūz und Ṭayyib Tīzīnī im Ost-Berlin der 1960 Jahre verwiesen werden, vgl. Dhouib 2021.

78 Vgl. Seidel 2021b: 1060, Nr. 190.

während das westliche Denken, als Zustand des Habens, sich am Objekt und seiner Konzeptualisierung orientiere.[79] Lassen sich in diesem Werk Spuren seiner Teheraner Zeit erkennen? Hat sein Denken und Wirken zu dieser Idee, zwischen diesen beiden Werken im philosophischen Diskurs in Iran seinerseits Spuren hinterlassen? Eindeutige textuelle Evidenz gibt es dafür nicht, doch gibt es gute Gründe, dieser Spur nachzugehen. Es ist immerhin bemerkenswert, dass der Grundgedanke einer kategorialen Unterscheidung zwischen „östlichem" und „westlichem" Denken nur gut zehn Jahre später zu dem zentralen Topos in des iranischen Identitätsdiskurses avancierte und im sogenannten *Gharbzadegī*-Diskurs mündete, der bekanntlich von Aḥmad Fardīd mit seinem eigenwilligen Bezug auf Heidegger und unter Einfluss von Henry Corbin eingeführt und von Āl-e Aḥmad popularisiert wurde. Auch der bei Haas in *The destiny of Mind. East and West* vertretene Topos eines östlichen, dem Einheitsgedanken verpflichteten Denkens, das bis Ost- und Südostasien verbreitet ist, wird später von Denkern wie Dāryūš Šāyegān entwickelt. Die Entstehung eines Authentizitätsdiskurses ab den 1940er Jahren, die u. a. auf eine Konstellation Fardīd-Corbin zurückgeht, ist gut dokumentiert.[80] Doch wir können uns fragen, ob es auch denkbar ist, dass Haas in seiner Zeit in Teheran hier ggf. den Boden bereitete. Ähnliche Fragen könnte man auch im Zusammenhang mit der Rezeption der Phänomenologie in Iran stellen. Hat auch hier bereits Haas, der immerhin zum engen Kreis der frühen Phänomenolog:innen in München und später in Köln gehörte, in seiner Zeit in Teheran in seiner Lehre Spuren hinterlassen? Auch wenn sowohl der *Gharbzadegī*-Diskurs und die Phänomenologie-Rezeption ohne Haas schlüssig erklärt werden kann, spricht das allein nicht gegen diese Vermutungen.

Darüber hinaus lässt sich die zweite Frageperspektive, die sich aus dem oben skizzierten verwobenen Mikronarrativ ergibt, auch auf einen globaleren Kontext beziehen. Beispielsweise im Sinne einer Dezentrierung der Philosophiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts im Allgemeinen, die auch und besonders nach transregionalen und transkulturellen Verbindungen, Verflechtungen und Verweisen fragt, die auf den ersten Blick marginal oder akzidentell erscheinen. Um solch eine Perspektive zu verfolgen, ist es nötig, sehr viele weitere verwobene Mikronarrative, die bewusst regionale Rahmungen transzendieren, nachzuzeichnen, um dadurch idealerweise ein Netz bisher nicht beachteter philosophischer Konstellationen aufzudecken. Mit anderen Worten, verwobene Mi-

---

79 Haas 1956: 160–190.

80 Vgl. Mirsepassi 2017; Amirpur 2021; zur weiteren Entwicklung des Authentizitätsdiskurses in Iran vgl. Seidel 2021c: 1176–1179 („Revisionen des Authentizitätsdiskurses: zum Erbe Heideggers, Corbins und Fardīds").

kronarrative, wie das oben präsentierte, dienen nicht allein dem Zweck, eine konkrete, philosophisch-biographische Detailanalyse anzubieten, sondern sie können auch dazu beitragen, unsere Perspektive auf die Linien der Philosophiegeschichtsschreibung, die weiterhin stark in regionalen, doktrinären und sprachlichen Rahmen funktioniert, zu überdenken.

Literatur

Amirpur, Katajun (2021): „Authentizitätsdiskurs im prä- und postrevolutionären Iran". In: von Kügelgen 2021: 1075–1086.

Ardabīlī, Moḥammad-Ḥasan Mahdawī et al. (2020): „Faculties of the University of Tehran". In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Brillonline. http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_9414 (4.12.2021).

Āẕarang, ʿAbdolḥosein (o. J.): „Reżāzāde Šafaq, Ṣādeq". In: *Dānešnāme-ye Ǧahān-e Eslām*. https://rch.ac.ir/article/Details/13994 (12.12.2020).

Bayat, Mangol (1991): *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. Studies in Middle Eastern History. New York: Oxford University Press.

Boroujerdi, Mehrzad (1996): *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Illustrated Edition. Syracuse: Syracuse University.

Buber, Martin (1909): *Ekstatische Konfessionen*. Jena: Diederichs.

Columbia Daily Spectator (1956): „Prof. Haas Dies; Well-Known CU Iranian Affairs Expert". 5.1.1956. https://s.gwdg.de/huYPDu (11.7.2021).

Deutsche Nationalbibliothek (o. J.a): GND Identifier-Eintrag zu „Riḍāzāda Šafaq, Ṣādiq." http://d-nb.info/gnd/1018859969 (10.7.2021).

Deutsche Nationalbibliothek (o. J.b): GND Identifier-Eintrag zu „Haas, William S." http://d-nb.info/gnd/132369192 (10.7.2021).

Dhouib, Sarhan (2021): „Zwei syrische Philosophen an der Humboldt-Universität zu Berlin: Nayef Ballouz und Tayeb Tisini". *weiter denken. Journal für Philosophie* 1: 25–31. https://weiter-denken-journal.de/fruehjahr_2021_arabische_philosophie/Zwei_syrische_Philosophen_an_der_Humboldt-Universitaet.php (17.11.2021).

Epkenhans, Tim (2005): *Moral und Disziplin. Seyyed Ḥasan Taqīzāde und die Konstruktion eines ‚progressiven Selbst' in der frühen iranischen Moderne*. Freiburg im Breisgau: K. Schwarz.

Erani, Tagi (1928): *Die reduzierenden Wirkungen der unterphosphorigen Säure auf organische Verbindungen*. Dissertation an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Fechner, Gustav Theodor (1854): *Zend-Avesta od. Über die Dinge des Himmels und des Jenseits: Vom Standpunkt d. Naturbetrachtung*. Leipzig: Voß.

Fechner, Gustav Theodor (1907): *Über die Seelenfrage: ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*. 2. Aufl. bes. von Eduard Spranger. Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen. Hamburg/Leipzig: Voß.

Freud, Sigmund (1953): „Sigmund Freud Papers: Interviews and Recollections, 1914–1998; Set B, 1939–1974; Interviews; Haas, [?], 1953“. Library of Congress, Washington, D. C. https://www.loc.gov/item/mss3999001717/ (10.5.2021).
Haas, Willy (1910): *Über Echtheit und Unechtheit von Gefühlen*. Nürnberg: Hilz.
Haas, Willy (1916a): *Die Seele des Orients. Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen*. Jena: Eugen Diederichs.
Haas, Willy (1916b).: „Der Umschwung der englischen Orientpolitik“. *Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient* 3.3 (04.11.1916): 79–81.
Haas, Willy (1917a): „Die Notwendigkeit der Türkei“. *Die Islamische Welt* 1.4: 236–238.
Haas, Willy (1917b): „Ein Dhikr der Rahmanija“. *Der Neue Orient* 1.4–5 (25.05.1917): 210–213.
Haas, Willy (1918): „Maghreb“. *Süddeutsche Monatshefte* 15.10 (Juli 1918): 240–244.
Haas, William S. (1921): *Die psychische Dingwelt*. Bonn: F. Cohen.
Haas, William S. (1922): *Kraft und Erscheinung: Grundr. e. Dynamik d. Psychischen*. Bonn: F. Cohen.
Haas, William S (1923): *Das Problem des Mediumismus*. Stuttgart: Püttmann.
Haas, W. (1924): „Politik als Wissenschaft, Ein Prolegomenon“. *Zeitschrift für Politik* 13: 33–37.
Haas, W. (1925): *Die Einheit Europas: Die Typen der Menschheit I*. Erlangen: Verlag der Philos. Akad. Erlangen.
Haas, W. (1927): „Political Education“. *The Hibbert Journal* 25.4: 595–609.
Haas, Wilhelm (1929): *What is European Civilization? And What is its Future?* London: Oxford University Press, Milford.
Haas, W. (1931): „Auslandsarbeit“. In: *Politik als Wissenschaft. Zehn Jahre Deutsche Hochschule für Politik*. Hrsg. von Ernst Jäckh. Berlin: Reckendorf: 256–263.
Haas, W. (1943): „The Zikr of the Rahmanija-order in Algeria. A Psycho-Physiological Analysis“. *The Muslim World* 33: 16–28.
Haas, W. (1946): *Iran*. New York: Columbia University Press.
Haas, W. (1947): [Rezension] „E. Groseclose, Introduction to Iran“. *Middle East Journal* 2: 95–96.
Haas, W. (1949): „The March of Philosophy of History and its Crucial Problem Today“. *Philosophical Review* 58.3: 101–129.
Haas, William S. (1956): *The Destiny of the Mind: East and West*. London: Faber.
Hajatpour, Reza (2021): „Moḥammad Kāẓem ʿAṣṣār Lavāsānī (Ṭehrānī)“. In: von Kügelgen 2021: 933–939.
James, William (1902): *Varieties of Religious Experiences: A Study in Human Nature*. London: Longmans, Green & Co.
James, William (1907): *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Übersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig: Hinrichs.
Kaiser-El-Safti, Margret (2019): „Über William Haas: ‚Östliches und Westliches Denken in einer Kulturpsychologie‘“. In: *100 Jahre Psychologie an der Universität zu Köln: Eine Festschrift*. Hrsg. von Hannes Stubbe. Lengerich: Pabst Science Publishers, 64–82.
Kamaly, Hossein (2000): „Haas, William S. “ In: *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, New York. http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_11409 (22.12.2021).
Kasravī, Aḥmad (1390/2011): *Tārīḫ-e mašrūṭe-ye īrān*. 6. Auflage. Teheran: Moʾassase-ye Entešārāt-e Negāh.

Keddie, Nikki (1966): *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–1892*. London: Cass.
Krug, S. (2020): *Die „Nachrichtenstelle für den Orient" im Kontext globaler Verflechtungen (1914–1921): Strukturen – Akteure – Diskurse*. Bielefeld: transcript-Verlag.
Maier, Heinrich (1926): *Wahrheit und Wirklichkeit.* Tübingen: Mohr.
Maḥmūdī, Ārsām (2020): „Reżāzāde-Šafaq, sīyāsatmadār-e ṣādeq va mašrūṭeḫᵛāh". In: *Kayhān London (blog)*, 4.9.2020. https://kayhan.london/fa/1399/06/14/%d8%b1%d8%b6%d8%a7%d8%b2%d8%a7%d8%af%d9%87-%d8%b4%d9%81%d9%82%d8%9b-%d8%b3%db%8c%d8%a7%d8%b3%d8%aa%d9%85%d8%af%d8%a7%d8%b1-%d8%b5%d8%a7%d8%af%d9%82-%d9%88-%d9%85%d8%b4%d8%b1%d9%88%d8%b7%d9%87%e2%80%8c (11.11.2021).
May, Ulrike (2019): „Willy Haas: Ein junger Münchner Philosoph in Analyse bei Freud". *Luzifer-Amor*: *Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 32: 35–57.
Mehlis, Georg (1927): *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen*. München: Bruckmann.
Mirsepassi, Ali (2017): *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. (The Global Middle East). Cambridge: Cambridge University Press.
Müller, Max (1893): *Theosophy or Psychological Religion: The Gifford Lectures Delivered before the Univ. of Glasgow in 1892*. London: Longmans, Green & Co.
Mulsow, Martin / Stamm, Marcelo (2005): *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Otto, Rudolph (1925): *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 11. Aufl. Stuttgart/Gotha: Perthes.
Parvin, Nassereddin (2009): „Šafaq". In: *Encyclopaedia Iranica*. Online edition. New York. http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_960 (22.12.2021).
Pistor-Hatam, Anja (1992): *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich: Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluss der Tanẓīmāt.* (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 158). Berlin: K. Schwarz.
Pistor-Hatam, Anja (1999): *Nachrichtenblatt, Informationsbörse und Diskussionsforum: Aḫtar-e Estānbūl (1876–1896) – Anstösse zur frühen persischen Moderne.* (Periplus Parerga, Bd. 7). Münster: Lit.
Reżā-zāde Šafaq, Ṣādeq (1327/1948): *Yādegār-e mosāferat-e Sūʾīs*. Teheran.
Rezazadeh-Schafagh, Sadeg (1928): *Mystische Motive in Fechners Philosophie*. Dissertation an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.
Ringer, Monica M. (2001): *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*. (Bibliotheca Iranica. Intellectual Traditions Series). Costa Mesa: Mazda Publ.
Rezazadeh Shafaq, S. (2008): *Howard Baskerville: The Story of an American Who Died in the Cause of Iranian Freedom and Independence*. Cambridge: Ty Aur Press.
Ṣadīq, ʿIṣā (1352/1973): „Doktor Ṣādeq Reżāzāde Šafaq". In: Ders.: *Čehel Goftār. Darbāre-ye sālgerdhā-ye tārīḫī-ye yādbūd-e dānešmandān-e moʿāṣer-e tārīḫ va farhang-e Īrān*. Teheran: Ketābforūšī-ye Dehḫodā, 103–110.
Scheler, Max (1917): „[Rezension] W. Haas, Der orientalische Mensch". In: Ders.: *Gesammelte Werke 1982*. Bern/München: Francke, 4: 609–610.
Scheler, Max (1923): *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Cohen.
Seidel, Roman (2021a): „Nationale Identität und Dialektischer Materialismus. Iranische Intellektuelle in Berlin (1910er und 1920er Jahre)". In: von Kügelgen 2021: 1007–1015.

Seidel, Roman (2021b): „Anfänge der Philosophie als akademische Disziplin“. In: von Kügelgen 2021: 1057–1074.

Seidel, Roman (2021c): „Ausblick“. In: von Kügelgen 2021: 1170–1186.

Spranger, Eduard (1924): *Lebensformen: Geisteswissenschaftl. Psychologie u. Ethik d. Persönlichkeit.* 4. Aufl. Halle: Niemeyer.

Stiewe, Barbara (2011): *Der „Dritte Humanismus“: Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*. Berlin: De Gruyter.

Stubbe, Hannes (2019): „Völkerpsychologie, transkulturelle Psychologie und psychologische Anthropologie an der Universität zu Köln“. In: *100 Jahre Psychologie an der Universität zu Köln: Eine Festschrift*. Hrsg. von Hannes Stubbe. Lengerich: Pabst Science Publishers, 38–63.

TU Berlin (o. J.): „[Karl] Wilhelm Haas“. In: *Catalogus Professorum. Professorinnen & Professoren der TU Berlin und ihrer Vorgänger*. https://cp.tu-berlin.de/person/1844 (10.07.2021).

Vendrell Ferran, Ingrid (2009): *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: De Gruyter.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2021): *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe.

Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2006): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WorldCat (o. J.): Eintrag zu „Howard Baskerville: the Story of an American who Died in the Cause of Iranian Freedom and Independence“. http://www.worldcat.org/oclc/352913720 (2.11.2021).

Zarcone, Thierry / Zarinebaf-Shahr, Fariba (1993): *Les Iraniens d’Istanbul*. Paris/Teheran: Institut français d’études anatoliennes / Institut français de recherche en Iran.

Zargarnežād, Ġolāmḥosein / Ṣefatgol, Manṣūr / Vos̱ūqī, Moḥammad-Bāqer (1397/2018–2019): *Tārīḫ-e Dānešgāh-e Tehrān. I: Dānešgāh dar dūre-ye awwal 1313–1322*. Teheran: o. V.

Thomas Würtz

Metaphorische Denkbewegungen zwischen Zitadelle und Märkten

Gedanken von Nassif Nassar übertragen auf geschichtsträchtige Orte in Kairo

Philosophen und Philosophinnen im Nahen Osten blicken oft intensiv in den Westen und auf seine moderne philosophische Tradition. Doch nicht nur, wenn sie selbst Gegenstand der Überlegungen ist, übt die westliche Philosophie ihren Einfluss aus. Augenfällig wird dies beim Blick auf folgende Titel der Werke nahöstlicher[1] Philosophen, die vornehmlich auf die eigene Tradition ausgerichtet sind und sich hierfür neue richtungsweisende Sichtweisen erhoffen: 1969 erschien *Naqd al-fikr ad-dīnī* von Ṣādiq al-ʿAẓm (1936–2016), auf Deutsch „Kritik des religiösen Denkens". Das zentrale Werk des marokkanischen Philosophen Muḥammad ʿĀbid al-Jābrī (1936–2010), das in vier Bänden (1984–2001) veröffentlicht wurde, trägt den Titel *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī*, also „Kritik der arabischen Vernunft".[2] al-Jābrī verspricht sich von dieser Kritik der Vernunft im arabischen Kulturraum eine Befreiung von der Gefangenschaft vorherrschender Lesarten.[3] Im Erscheinungsjahr des ersten Bandes 1984, veröffentliche zudem Mohammad Arkoun (1928–2010) seine *Critique de la pensée islamique*, zu Deutsch die „Kritik des islamischen Denkens". Im Hintergrund für die Na-

---

1 Das Attribut „nahöstlich" wird hier gemäss den Überlegungen von Anke von Kügelgen verwendet. Von Kügelgen 2017: 11–12.

2 Für Jābrī gibt es auch die Schreibweise Jābirī. In den letzten europäischsprachigen Veröffentlichungen wurde aber die Schreibweise Jābrī gewält, die auch hier Verwendung findet.

3 al-Jabri 2011 [1983]: viii.

Notiz: Ein Abendvortrag in Bern am „alten Ort" des Instituts für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie – dem Falkenplatz! Ein interessanter Vortrag, eine gute Diskussion, neue Begegnungen. Danach steht das Abendessen an. Anke von Kügelgen schlägt wie immer den Griechen „Athen" vor, der auf dem direkten Weg zum Bahnhof liegt. Sonst unwidersprochen, erhebt sich dieses Mal leiser zaghafter kulinarischer Widerspruch, taucht doch der Grieche sein Fleisch stets in eine recht alpine Bratensauce. Doch sie bleibt hart, es sei doch einfach das Schnellste und bisher seien doch alle immer satt geworden. An diesem Abend ist das Fleisch wirklich gut gegrillt, die Sauce passt besser und ein Dessert mit Honig mundet allen gut und findet – mit bekömmlichem Trank – begleitet seinen Weg in die Mägen der Forschenden. Des kulinarischen Aufstandes eingedenk fragt Anke von Kügelgen, ob es nicht doch gut gewesen sei, heute hierher zu kommen, und alle stimmen freudig zu.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-010

mensgebung der erwähnten Titel stehen die *Kritik der reinen Vernunft* und weitere vernunftkritische Werke von Immanuel Kant (1724–1804) und seine richtungsweisende Funktion für das aufklärerische Denken im Europa des 18. Jahrhunderts.

Hier scheint der Verbindung westlicher und arabischer Philosophie ein durchweg positiv konnotierter Bezug aufeinander zugrunde zu liegen. Doch dem ist nicht immer so. Nicht selten gibt es Spannungen, sowohl im philosophischen Diskurs als auch in der allgemeinen Verhältnisbestimmung zwischen Europa und dem Teil der Welt, den wir als Nahen Osten kennen. Oft spielt dabei eine Rolle, dass letzterer durch eine starke historische und aktuelle Präsenz des Islams geprägt ist aber nicht auf ihn reduziert werden darf,[4] was gerade den nahöstlichen Philosophen und Philosophinnen ein wichtiges Anliegen ist. Der Nahe Osten war und ist zum einen Heimat wichtiger christlicher Minderheiten und zum anderen kann nicht jede Kulturleistung von Muslimen gleich „islamisch“ genannt werden. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist zudem eine Vorrangstellung der Wissenschaft vor der Religion ein wichtiges Anliegen zahlreicher namhafter nahöstlicher Intellektueller, Philosophen und Philosophinnen.[5] Wird Religion dabei als Hindernis einer gedeihlichen Entwicklung auf Basis der Wissenschaft gesehen, liegt es nahe, hier von einer Konfliktthese im Hinblick auf Wissenschaft und Religion auszugehen. Vertreter einer Harmoniethese würden demgegenüber annehmen, dass beide letztlich harmonieren, wenn man ihre Aussagen richtig aufeinander bezieht. Eine Autonomiethese würde besagen, dass beide Bereiche letztlich so verschieden sind, dass sie unabhängig nebeneinanderstehen.[6] Einige Aspekte dieser philosophisch, religiös und kulturell geprägten Konstellation kommen im Folgenden zur Sprache. Den damit verbundenen Spannungen wie auch versöhnlichen Perspektiven gehen wir in drei Schritten nach. Zunächst geht es um das Spannungsverhältnis zwischen zwei gedanklichen Grundhaltungen: In einem Fall haben wir es mit der „Erklärung eines anderen zum Ungläubigen“ (*takfīr*) zu tun, womit besonders Muslime und Musliminnen gemeint sind, denen abweichende Sichtweisen oder bestimmte Handlungen als Unglauben ausgelegt werden.[7] Demgegenüber steht die Haltung einer vernunftgeleiteten und zugleich ergebnisoffenen „philosophischen Reflexion“. Anschliessen werden sich Überlegungen zu den Metaphern der Festung und des Marktes für die Wirksamkeit der Philosophie in der Gesellschaft. Den Abschluss bildet eine Übertragung der Erkenntnisse zur abstrakten Ver-

4 Frey 2017: 16. Dort finden sich auch Hinweise auf weitere Beiträge zu dieser Debatte.
5 von Kügelgen 2017: 44–45.
6 von Kügelgen 2017: 33.
7 Adang 2016: 1.

hältnisbestimmung von Philosophie und Gesellschaft auf die konkret fassbaren Orte: Die Zitadelle und das Marktviertel *ad-Darb al-aḥmar* in Kairo und den Obelisken auf dem Place de la Concorde in Paris sowie den jüngst errichteten Obelisken auf dem Befreiungsplatz (*Maydān at-Taḥrīr*) in Kairo. Einen gedanklichen Ausgangspunkt und systematischen Leitfaden für diese Überlegungen liefern dabei Überlegungen des libanesischen Philosophen Nassif Nassar (geb. 1940), den es daher kurz vorzustellen lohnt.[8]

Nassar stammt aus einer maronitischen Familie, hat sich aber, was für die meisten Maroniten eher untypisch ist, immer gegen den Konfessionalismus im Libanon gewandt.[9] Er war nach seiner Promotion zu Ibn Ḫaldūn (gest. 1406) an der Sorbonne in Paris vor allem als Philosophieprofessor an der Université Libanaise (1967–2005) tätig und stand von 1993–1997 der geisteswissenschaftlichen Fakultät als Dekan vor.[10] Ausserhalb der Universität trat er als Mitbegründer der Arabischen Philosophischen Gesellschaft (Amman) in Erscheinung und ist auch nach seinem Ruhestand publizistisch aktiv.[11] Eine seiner Schriften enthält bereits im Titel ein Wortspiel, das uns tiefer in das Thema führt.

Zwischen *takfīr* und *tafkīr*

Noch zu seiner aktiven Zeit an der libanesischen Universität publizierte Nassar 1997 eine Sammlung seiner Aufsätze aus gut zwei Jahrzehnten unter dem Titel *at-Tafkīr wa-l-hiğra*, zu Deutsch „Das Denken und die Emigration".[12] Dass ein philosophischer Sammelband vom „Denken" handelt, überrascht zunächst wenig. Doch es versteckt sich hinter dem Begriff des „Denkens" auf Arabisch und seiner Verwendung in Zusammenhang mit der Emigration im Sinne von Hidschra, wie sie auch der Prophet Mohammed im Jahr 622 vollzog, als er seine Heimatstadt Mekka verliess und nach Medina zog, eine stark politisch-religiöse Dimension. In seinem Titel *at-Tafkīr wa-l-hiğra* hat Nassar nämlich nur zwei Buchstaben vertauscht und damit seinem Band einen Titel gegeben, der dem Namen einer islamistischen Gruppierung (siehe unten) ähnelt, die *takfīr*, also die bereits einleitend erwähnte „Erklärung des anderen bzw. der anderen zum

8 In vollständiger Umschrift wird sein Name *Nāṣīf Naṣṣār* geschrieben. Hier wird aber wie in der Studie von M. Frey im Fliesstext eine rein lateinische Schreibweise bevorzugt.
9 Frey 2019: 43.
10 Frey 2019: 39.
11 Frey 2019: 40.
12 Naṣṣār 1997.

Ungläubigen oder zu Ungläubigen“, praktiziert.[13] Stellt man von diesem Namen ausgehend das „f“ nach vorne und platziert das „k“ an seine Stelle, wird aus dieser „Erklärung zum Ungläubigen“ (*takfīr*) jenes schon erwähnte „Denken“ (*tafkīr*) im Sinne von Reflektieren. Diese von einem säkularen Philosophen kaum anders zu erwartende Abwendung von der islamistischen Tendenz lässt sich auf Arabisch also mit einem sehr wohl klingenden Wortspiel verbinden. Doch ist dies der einzige Grund, die tief religiöse Vorstellung einer „Erklärung zum Ungläubigen“ in einer philosophischen Schrift assoziativ mitzudenken?

Bei seinem Vortrag an der Universität Zürich im Rahmen der internationalen Konferenz *Was ist Philosophie?* (Zürich, 13.–16. Januar 2011)[14] nannte Nassar zwei Probleme, die ihn stark beschäftigen: die Abhängigkeit der nahöstlichen Philosophie von der europäischen Philosophie und die Beherrschung der Philosophie durch den ideologischen und religiösen Diskurs. Mit letzterem ist vornehmlich ein Erstarken eines islamischen bis hin zu einem islamistischen Diskurs gemeint, doch ist auch dieser nicht unabhängig von der Verhältnisbestimmung zu Europa. So kann Islamisierung in ihren verschiedenen Spielarten immer auch als eine nach Authentizität in der eigenen Religion suchende Antwort auf eine kulturelle Dominanz des Westens verstanden werden. Die besonders politisch ausgerichtete und sehr stark rezipierte Variante dieses Denkens ist mit dem einflussreichen Vordenker der ägyptischen Muslimbruderschaft Sayyid Quṭb (1906–1966) verbunden. Quṭb attestierte zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften eine so starke Verwestlichung, dass er sie in einer neuen Zeit der Unwissenheit (*ǧāhiliyya*) um die islamischen Prinzipien der Lebensführung verhaftet sah. Dabei war er kein Gegner experimenteller Naturwissenschaft, die Muslime übernehmen und pragmatisch nutzen dürfen. Im Hinblick auf die oben thematisierte Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion kombinierte er eine Harmoniethese zwischen Islam und Naturwissenschaften mit einer Konfliktthese zu den übrigen Wissenschaften. Vor allem Ethik konnte für ihn nur islamisch fundiert sein.[15] Er ging in seiner Ablehnung westlichen Einflusses auf diesem Gebiet aber dennoch nicht so weit, die einzelnen Mitglieder verwestlichter Gesellschaften zu Ungläubigen zu erklären, wie sie es zur Zeit Mohammeds waren und wie es in der islamischen Geschichte auch immer wieder mit einzelnen Individuen oder Gruppen geschah.[16] Mit der Gründung der Gruppe *Ǧamāʿat al-muslimīn* unter Šukrī Aḥmad Muṣṭafā (1942–1978)

13 Frey 2019: 87, Fussnote 92.

14 Die Beiträge sollen publiziert werden, der erste Band ist bereits erschienen: Steineck/Weber 2018.

15 von Kügelgen 2017: 98–99.

16 Adang et al. 2016: ix.

in Ägypten Mitte der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts wurde der *takfīr* aller „verderbten" Mitglieder vor allem der muslimischen Gesellschaft weitaus stärker praktiziert. Diese Vorgehensweise wurde so charakteristisch für die „Gemeinschaft der Muslime", dass der Gruppe in der Öffentlichkeit zunehmend der Beiname *at-Takfīr wa-l-hiğra* gegeben wurde.[17] Unter dieser Bezeichnung hat sie auch Eingang in das *Dictionnaire Mondial de l'Islamisme* gefunden.[18] Die Erklärung des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt (1918–1981) zum Ungläubigen (*kāfir*), die seine Ermordung 1981 legitimieren sollte, folgte ebenfalls diesem Schema.[19] Sie ging allerdings von einer anderen dschihadistischen Gruppierung (*al-Ğamāʿa al-islāmiyya*) aus. Eine libanesische Gruppe firmiert ebenfalls unter dem Namen *at-Takfīr wa-l-hiğra* und kann als Ableger von al-Qāʿida im Libanon angesehen werden. Sie machte in den neunziger Jahren durch einige Attacken auf Geschäfte und Kirchen Schlagzeilen,[20] erreichte aber nie die Bekanntheit der ägyptischen Gruppierung. Doch in jedem Fall werden für Nassif Nassar wohl weniger die einzelnen Mitkämpfer oder Gruppen, sondern die Geisteshaltung hinter all diesen Phänomenen, seien sie nun in Ägypten oder im Libanon in Erscheinung getreten, relevant gewesen sein. So grenzt er in seiner Einleitung *tafkīr* im Sinne des Nachdenkens über Religion und Wissenschaft nochmals explizit von *takfīr* (zum Ungläubigen erklären) aber auch einem (einseitigen) wissenschaftlichen Methodismus (*maḏhabiyya ʿilmawiyya*) ab.[21] Dieser Vorzug des philosophischen Nachdenkens gegenüber der in diesem Fall religiös motivierten Ausgrenzung bedeutet nicht, dass Nassar Religion grundsätzlich skeptisch gegenübersteht, wie noch zu sehen sein wird. Er ist somit nicht unter diejenigen zu rechnen, die Anke von Kügelgen zu den Vertretern einer Konfliktthese von Religion und philosophisch-wissenschaftlichem Denken zählt.[22] Nicht nur die religiöse Ausgrenzung des angeblichen Unglaubens ist problematisch, ebenso problematisch wäre die Ausgrenzung der Religion im philosophischen Diskurs. Nassar ist damit insgesamt kein Freund der Ausgrenzung in welcher Form auch immer und so finden wir von diesem Befund auch die Brücke zum zweiten Themenfeld, das er in seinem Zürcher Vortrag angesprochen hatte.

Das Phänomen der Ausgrenzung lässt sich nämlich auch in Beziehung zur Abhängigkeit des Denkens von westlichen Einflüssen setzen. Auch Gesellschaften im Westen erleben grosse Debatten über die eigene Identität – oftmals als

---

17 Steinberg/Hartung 2005: 688.
18 Abou Diab et al. 2002: 448.
19 Flores 2005: 484.
20 Abou Diab et al. 2002: 449.
21 Naṣṣār 1997: 10.
22 von Kügelgen 2017: 48–49.

christliches Abendland gedacht – in Abgrenzung zur muslimischen Identität. Dann wird die Frage gestellt, ob der Islam im Grunde eine politische Ideologie sei, die sich als Religion präsentiere – oder ob der Islam eine echte Religion sei, mit einer eigenen Spiritualität, begleitet von bestimmten religiösen Vorschriften, die – auf die eine oder andere Weise – mit der Lebensweise des heutigen Europas kollidieren. Nicht selten scheint eine vermeintlich klare Bestimmung dessen, was „der Islam“ sei, hilfreich, um in Abgrenzung davon zu bestimmen, was der Westen, oder abendländische Kultur sei. Islam als Kontrastfolie verhindert es nämlich, in die Lage zu kommen, ganz konkrete Merkmale des Eigenen aufzählen zu müssen, welche dann leicht wieder strittig werden können. Die damit verbundene Ausgrenzung des Islams und von Muslimen und Musliminnen steht in einem klaren Spannungsverhältnis zu dem gerade für das moderne Europa konstitutiven Recht auf Religionsfreiheit. Die europäischen Angriffe auf Muslime sehen dabei manchmal sogar wie eine westliche Spielart des *takfīr* aus, man möchte an ein *takfīr ġarbī* (eine „westliche Erklärung zum Ungläubigen“, in diesem Fall im Sinne eines abzulehnenden *Nicht-Säkularen*) denken.

Ausgrenzung ist somit ein umfassendes Problem, das nicht einer Kultur, Weltgegend oder Religion pauschal zugeschrieben werden kann. Den stark religiös konnotierten Begriff der *hiǧra* versteht Nassar denn auch als eine Bewegung in Richtung der Welt des freien und kreativen Denkens.[23] Ein Denken, das nicht an bestimmte religiöse Kontexte oder geographische Räume gebunden ist und das, einmal in der Welt, von allen Interessierten aufgegriffen und weitergedacht werden kann. Doch findet dieses Angebot zum freien und kreativen Denken des Philosophen auch gesellschaftlichen Widerhall, oder sind ihm Grenzen gesetzt, stösst es also des Öfteren an unüberwindlich scheinende Mauern?

Zwischen Festung und Markt

Einer der Aufsätze Nassars aus dem gerade diskutierten Werk *Das Denken und die Emigration* trägt den Titel *Die Philosophie zwischen der Festung und dem Markt*. Die bildhaften Orte verleihen Formen philosophischer Aktivität zunächst einmal ein Gesicht. Dies gilt auch, wenn weder die Festung noch der Marktplatz als ideale Orte für die Anstrengung des theoretischen Denkens erscheinen, die die Philosophie erfordert. Wie zu sehen sein wird, gilt dies auch für Nassar. Doch in kritischer Auseinandersetzung mit den metaphorischen Implikationen beider Orte lässt sich einiges über die Rolle der Philosophie in der Gesellschaft

23 Naṣṣār 1997: 10.

sagen. In seinem Werk haben Festung und Markt eine eigene Bewandtnis und führen uns in eine philosophische Debatte ein.

Der stark metaphorische Ausgangspunkt ist nämlich seinerseits von einer Replik des libanesischen Intellektuellen Aḥmad Bayḍūn (geb. 1942)[24] auf Nassars frühere Schrift *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim*, zu Deutsch „Ansprachen an die engagierte Vernunft", inspiriert.[25] Dieses Werk hatte Nassar bereits 1986 veröffentlicht. Es ging ihm dabei um ein vernunftbasiertes Gemeinwesen, das – im Anschluss an Aristoteles – nach einem möglichen Ideal politischer Ordnung sucht. Dies sollte eine ernsthafte Suche nach dem Ideal sein und sich, anders als bei Ibn Ḫaldūn, nicht an der reinen gesellschaftlichen Realität orientieren, die keinen Raum für Gestaltungswillen kennt.[26] Das Ideal wiederum sollte laut Nassar in den „Ansprachen" jedoch nicht implizieren, dass zu seiner Realisierung eine Gemeinschaft von Gläubigen gegeben sein muss.[27] So sympathisch es ist, ein Ideal unabhängig von kollektiven Pflichten und Vorstellungen zu konzipieren, erregte vor allem dieser Punkt dann die schon erwähnte Kritik Bayḍūns.

Wie relevant dieser Punkt ist, wurde in gewisser Hinsicht auch während der Niederschrift dieses Artikels sichtbar, als in Afghanistan die Gemeinschaft der gläubigen Taliban schnell die Oberhand gegen diejenigen gewann, die sich je einzeln für westliche Ideale begeistern konnten, aber daraus augenscheinlich intern kein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt hatten. Das Ideal hat, so mag man als Beobachter annehmen, seinen Weg nicht in die Gefühlswelt der Menschen gefunden. Es blieb entrückt und bildete keine Basis für ein Vertrauen der westlich orientierten Individuen untereinander. Etwas davon mag auch damals unter ganz anderen Umständen Bayḍūn geahnt haben, als er im Sommer 1991 im Feuilleton der libanesischen Tageszeitung *an-Nahār* Nassars Konzeption von Philosophie kritisierte. Er entwarf für die Entrückung der Philosophie das Bild einer Festung (*qalʿa*).[28] Er stellt die Philosophen (*falāsifa*) der arabischen Gesellschaft als Bewohner einer Festung mit sehr hohen Mauern dar, die auf einem so hohen Berg liegt, dass sein Gipfel den Blicken der Menschen entzogen ist. Zu guter Letzt befindet sich dieser Burgberg auf einer Insel, womit er vom Meer umgeben ist.[29]

---

24 Aḥmad Bayḍūn ist Historiker, Kulturkritiker und Filmemacher und hat wie Nassar in Paris studiert. Er war Gründungsmitglied der marxistischen Untergrundorganisation *Socialist Libanon* (1964–1970). Bardawil 2020: 2.

25 Naṣṣār 1997: 295.

26 Naṣṣār 1986: 33.

27 Naṣṣār 1986: 36; Frey 2019: 75.

28 Bayḍūn 1991a: 11.

29 Bayḍūn 1991a: 11; Naṣṣār 1997: 296.

Zunächst referiert Nassar das Bild, geht dann aber darauf ein, dass die Metapher der Festung hier nicht so sehr die Angst vor einem Krieg oder allgemein eine Haltung der Abwehr evoziert, sondern eher eine totale Abgeschnittenheit (*infiṣāl*) von der Mehrheit der Gesellschaft, was noch zusätzlich unterstrichen wird, insofern die Festung wegen der Höhe des Berges sogar den Blicken der nicht philosophierenden Menschen entzogen ist. Nassar fasst Bayḍūns Kritik zusammen, indem er sagt, diese Abgelöstheit bedeute natürlich auch eine Unfähigkeit der Philosophen, sich den Problemen zu widmen, deren Lösung den Menschen wichtig ist.[30] Hier läuft die Debatte um die Philosophenfestung parallel mit Bayḍūns andernorts an Nassar geübter Kritik, die nochmals abstrakter ist. Diese grundsätzliche Kritik fasst Michael Frey so zusammen, dass Nassar zu traditionell wie auch zu kontemplativ von Vernunft spreche, ohne dies mit einer Analyse des Sozialen und der jeweiligen geschichtlichen Situation zu verbinden.[31] Doch wie Frey in seiner Bestimmung der Philosophiekonzeption von Nassar herausarbeitet, ist Philosophie für Nassar gerade ein Vernunftgebrauch, der nicht standortgebunden ist wie die Ideologie. Trotzdem oder gerade deshalb kann sie Breitenwirkung erzielen und sogar Teil einer „demokratischen Alltagskultur“ sein.[32] Insofern Nassar ideologiefreies Philosophieren damit allen Menschen in der Gesellschaft und nicht nur, wie etwa Karl Mannheim, einer kleinen Elite zutrauen möchte,[33] wird verständlich, wie sehr ihn das Bild der Philosophenfestung zutiefst getroffen haben muss. Nassar konstatiert denn auch, das entworfene Gemälde der Philosophie sei weit entfernt davon, neutral oder unschuldig zu sein.[34] Es sei ein konkreter Vorwurf an ihn und seine Zunft, denn es gibt in dieser Kritik auch nur eine Festung der Philosophen und nicht etwa deren mehrere für andere Akteure in der Gesellschaft. Aus seiner Betroffenheit vom Vorwurf einer kompakt entrückten, statt differenzierten und wirksamen Philosophie macht Nassar keinen Hehl. Es bleibt aber nicht bei einer Kontroverse um die Wirkmacht der Philosophie in nahöstlichen Gesellschaften. Denn die Debatte um das Denken und Philosophieren in der nahöstlich-arabischen Welt bekommt auch wieder einen Bezug auf die Philosophie im Westen.

Bayḍūn beschränkt nämlich sein Bild der Festung der Philosophen, deren Namen man sogar nur zögerlich ausspreche, auf die „übrigen Geschöpfe Gottes“ (*sāʾir ḫalq Allāh*), womit die Araber gemeint sind, und kontrastiert dies mit

30 Naṣṣār 1997: 298.
31 Naṣṣār 1997: 297; Frey 2019: 78–79.
32 Frey 2019: 210.
33 Frey 2019: 212.
34 Naṣṣār 1997: 298.

der gesellschaftlichen Verankerung der Philosophie im Westen.[35] Hier blühe die Philosophie inmitten der Gesellschaft und Philosophen bildeten eine Gruppe von spezialisiert tätigen Menschen, wie es auch bei Dichtern (arab: *šuʿarāʾ*), Sportlern (*riyāḍiyyīn*) und Schriftstellern (*riwāʾiyyīn*) der Fall sei, auch wenn natürlich einige den philosophischen Diskurs ebenfalls für abgehoben hielten. Im Hinblick auf diese Einschätzung sieht Nassar wenig Grund zum Widerspruch, auch wenn er wohl die Menge der Philosophiefernen im Westen etwas grösser annimmt.[36] In jedem Fall ist es laut Nassar nicht sachgemäss, die Ferne der Philosophie zum Alltag der Menschen in das drastische Bild der Zitadelle zu fassen. Weder im Westen noch in der arabischen Welt stünden die Dinge so schlecht.

Nassar meint, jeder, dem die Philosophie ein wahres Anliegen sei, müsse sich einer solchen Diagnose entgegenstellen und könne sich nicht in sie ergeben. Wer dies tue, gebe sich der Rückständigkeit preis oder kenne den Weg zur Freiheit der Vernunft nicht.[37] Es bedarf also eines grossen Engagements, damit der theoretische Diskurs mehr Einfluss auf den Alltag in der arabischen Welt gewinnt.

Doch dabei gilt es ein weiteres Hindernis zu überwinden. Die Wahrnehmung der Philosophie in der arabischen Gesellschaft selbst und das Verhältnis von Ost und West gehen nämlich nochmals eine komplexere Verbindung ein. Denn der Westen wiederum hat die Eigenschaften einer „Festung“: Er scheint für die Bewohner des Ostens unzugänglich zu sein. Und obwohl Nassar diese westliche Festung als imperialistische Festung kennzeichnet, ist sie doch ein Ort, an dem Philosophie mehr denn an anderen Orten gehegt und gepflegt wird. Doch dies schürt die Assoziation von Beherrschung durch eine unzugängliche Macht und Philosophie erneut und verfestigt das Bild, womit in der Sache aber nicht geholfen ist, wie Nassar gegen Bayḍūn vermerkt.[38] Nimmt man den Befund hinzu, dass Nassar in der Philosophie ein Gegengewicht zu der die Gesellschaft schädigenden Ideologie sieht, wird noch greifbarer, wie hart und kontraproduktiv ihm der Befund Bayḍūns erscheinen muss, die Philosophen seien die Bewohner einer entrückten Festung – eine Metapher, die die bislang schon problematische Wirkungslosigkeit von Philosophie in der arabischen Welt nur noch mehr im Bewusstsein verankert, statt einen Schritt zu tun, um sie aufzulösen.[39]

---

35 Bayḍūn 1991a: 11; Naṣṣār 1997: 297.
36 Naṣṣār 1997: 299.
37 Naṣṣār 1997: 300.
38 Naṣṣār 1997: 300–301.
39 Naṣṣār 1997: 301.

Dann kommt Nassar auf das Bild des Marktes (*sūq*) zu sprechen. Auch den Markt hatte Bayḍūn in der Fortsetzung seiner Replik ins Spiel gebracht, die zwei Tage später ebenfalls in *an-Nahār* erschien.[40] Bayḍūn charakterisiert die Philosophie Nassars als vornehmlich kontemplativ (*taʾammulī*), „deren Prinzip nicht darin besteht, sich an die Verbreitung des leicht in Umlauf zu bringenden Gutes auf dem Markt der Philosophie zu machen."[41] Diese Philosophie, so Bayḍūn weiter, sehe sich aus der Zeit genommen und höre nicht auf, den Nutzen der Lektüre von Aristoteles darzulegen. Nassars Philosophie sei nicht die praktische Philosophie, die es seit Marx ebenfalls gebe. Diese Verortung der Philosophie macht er an von Nassar gewählten Begriffen wie Geist (*al-ʿaql*), Freiheit (*al-ḥurriyya*), der Erhabene (*at-taʿālī*) und den Leidenschaften (*al-ahwāʾ*) fest. Er schliesst die Bemerkung von Marx an, dass die Realitäten (das Sein) die Dinge bestimmen würden und nicht das Bewusstsein.[42] So finden wir eine stark marxistische Haltung kombiniert mit dem Aufruf an die Philosophie, sich doch stärker auf dem Markt umzutun, was auf den ersten Blick einen skurrilen Reiz hat, wobei Bayḍūn den Markt aber sicher als öffentlichen Ort versteht und weniger als Instrument der Kapitalbildung.

Auch der Markt, ja gerade der Markt, ist Teil des zeitgenössischen westlichen Imperialismus und seiner zugehörigen Wirtschaftsordnung, wie Nassar anmerkt, als er auf diese zweite von Bayḍūn gewählte Metapher eingeht.[43] Er beklagt, dass dieses Bild sehr weit von dem der Festung entfernt sei. Auf dem Markt gehe es um Angebot und Nachfrage, er sei ein offener Ort für Begegnung und Austausch zwischen Produzenten und Konsumenten.[44] Hier liege doch wohl ein offener Widerspruch in der Metaphorik vor. Doch dieser offensichtliche Widerspruch von abgeschlossener Festung und offenem Markt in der zu Tage liegenden Textstruktur (*bunyat an-naṣṣ aẓ-ẓāhira*) löse sich auf, wenn man auf die innere Struktur des Textes (*bunyat an-naṣṣ al-bāṭina*) blicke. Es gehe Bayḍūn nämlich darum zu zeigen, dass der Westen zugleich die Festung wie auch der Markt sei.[45] Der Markt erlaube es dem arabischen Intellektuellen (*muṯaqqaf*), die philosophischen Waren auszuwählen, die ihm bewusst oder unbewusst gefallen, und befreie ihn von den Mühen der Arbeit, den Lasten der Produktivität und dem erforderlichen Aufwand für Kreativität. Zugleich sei sei-

---

40 Bayḍūn 1991b: 9.
41 Bayḍūn 1991b: 9: „fa-lahū mabdaʾiyyan an lā yaʾḫuḏ bi-rawāǧ ar-rāʾiǧ fī sūq al-falsafa,…".
42 Bayḍūn 1991b: 9.
43 Naṣṣār 1997: 301.
44 Naṣṣār 1997: 301–302.
45 Naṣṣār 1997: 302.

ne Position durch die Ferne der Burg der Philosophie, also ihres westlichen Ursprungsorts, gekennzeichnet.

Hieraus resultiert für Nassar ein Gefühl der Unterlegenheit und der geheimnisvollen Abhängigkeit vom Westen, das sich sowohl auf die wirtschaftliche als auch auf die philosophische Ebene bezieht.[46] Das ist der Grund, warum philosophische Ideen über dunkle und unkontrollierbare Strukturen wie Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure oder Claude Lévi-Strauss in der arabischen Welt so erfolgreich sind. Es stellt sich aber für die Zukunft die Frage, was die arabische Philosophie im Angebot haben muss, um auf dem Markt einen angemessenen Platz zu finden, der ihr auch Einfluss und Wirkmöglichkeiten gibt. Fragen, die die libanesische Philosophin Baskāl Laḥḥūd (Pascale Lahoud) auch zwanzig Jahre später, im Jahr 2017, als weiterhin sehr aktuell für eine Philosophie in der „Zeitzone Beirut" erachtete.[47] Dennoch ist Nassar überzeugt, dass die Philosophie auf dem Markt der Ideen präsent sein muss, zu vermeiden sei nur der reine Käufermarkt mit Fokus auf dem Warenangebot, den er im Hintergrund von Bayḍūns Kritik erblickt hatte (s. o.). Ihm liegt augenscheinlich an einer Stärkung des Angebots. Als Beispiele für das, was arabische Philosophie zu bieten hat, nennt Nassar die Philosophie von „Entwicklung und Aufstieg" des libanesischen Denkers Šiblī Šumayyil (1850–1917), den logischen Positivismus von Zakī Nagīb Maḥmūd (1905–1993) und den Existentialismus von ʿAbd ar-Raḥmān Badawī (1917–2002), die beide aus Ägypten stammen.[48]

In den einleitenden Überlegungen hatte neben dem Einfluss des Westens auch die Abgrenzung von wissenschaftlich-philosophischem Denken und Religion eine Rolle gespielt. Es war schon deutlich geworden, dass Nassar als Gegner von Ausgrenzung, sei sie religiös oder ideologisch, keinen unüberbrückbaren Konflikt zwischen beiden Denkformen sieht. Daher bietet es sich an, kurz zu überlegen, wie die Philosophen, die er hier ins Spiel bringt, in dieser Frage zu positionieren sind. Das Denken von Šiblī Šumayyil, das stark an der Rezeption Darwins orientiert war und eine gestalterisch aktive Weiterentwicklung der Menschheit vor Augen hatte, steht dabei in einem Spannungsverhältnis zu religiösen Vorstellungen im Sinne der bereits erwähnten Konfliktthese. Religion ist eigentlich eine obsolete Vorstufe des wissenschaftlichen Denkens, doch hält er sich mit direkter Kritik an den Gläubigen der Gegenwart zurück,[49] was vielleicht mit ein Grund für seine Akzeptanz durch Nassar darstellt. Zakī Nagīb Maḥmūd

46 Naṣṣār 1997: 303.
47 Naṣṣār 1997: 307; Laḥḥūd 2017: 142.
48 Naṣṣār 1997: 307.
49 von Kügelgen 2017: 56.

hängt der oben ebenfalls eingeführten Autonomiethese an.[50] Er vertritt einen logisch-empiristischen Ansatz und möchte seine Landsleute auf den Weg des Neupositivismus führen. Wissenschaft liegt ihm eindeutig mehr am Herzen als Religion. Philosophie kann den Menschen als Kulturwesen mit den Erkenntnissen der Wissenschaft so in Beziehung bringen, dass es dem Menschen dient. In späteren Schriften hat er sich dennoch positiv zu Themen der Religion geäussert und so zum Beispiel in den religiösen Offenbarungsschriften eine mögliche Quelle von Moral gesehen. In den frühislamischen Muʿtaziliten sah er zudem Denker, deren Überlegungen seine Gedanken zur individuellen Freiheit unterstützen können.[51] Doch die Religion bleibt von der Wissenschaft klar getrennt und auch die Mittlerrolle der Philosophie verhindert es nicht, dass man von ihm als einem Vertreter der Autonomiethese sprechen kann. ʿAbd ar-Raḥmān Badawī lässt sich hier nicht direkt einordnen, man könnte ihn am ehesten ebenfalls bei der Autonomiethese vermuten, ist doch für die Existenzphilosophie das philosophische Verstehen der Grundlagen des Existierens wichtiger als die sekundäre Zuschreibung seiner Geschöpflichkeit. Vor diesem Hintergrund bleibt Nassar beim Vorschlag des Angebots für den Markt seiner gegen Ausgrenzung gerichteten Grundhaltung treu. Er selbst scheint Aspekte von Autonomie und Harmonie zu verbinden, greift doch sein Sprachgebrauch – und sei es manchmal spielerisch – das Religiöse in produktiver Weise beim Philosophieren auf. Die Quintessenz von Nassars Artikel spiegelt also die Vermutungen, die eine Analyse des Titels des Werkes nahegelegt haben, als er die prophetische *hiǧra* mit dem rationalen Denken (*tafkīr)* kombinierte.

Dieses inklusive und produktive Modell scheint auch durch, wenn er sich abschliessend nochmals zum Auftreten der Philosophen auf dem Markt äussert. Auch wenn der Markt nicht unbedingt der Ort der ersten Wahl für die Philosophie ist, spricht Nassar hierzu eine Empfehlung aus: Die arabische Philosophie sollte sich nicht scheuen, sich dort zu platzieren und nach ihren Einflussmöglichkeiten zu suchen, ohne sich dem Voluntarismus, der Schicksalsgläubigkeit oder der Unterordnung zu ergeben.[52] Alle diese drei Alternativen sind nämlich eher auf Abschliessung und weniger auf offenes Nachdenken ausgerichtet. In einem letzten Schritt bietet es sich an, wie anfangs versprochen, zu fragen, ob sich für die abstrakten Überlegungen auch eine konkretere Veranschaulichung finden lässt.

50 von Kügelgen 2017: 108.
51 von Kügelgen 2017: 111.
52 Naṣṣār 1997: 307–308.

Zwischen Kairo und Paris

Wenn demnach die problematische Festung der Philosophie eigentlich eine Festung gedanklicher westlicher Dominanz mitten im Nahen Osten ist, kann vielleicht die Zitadelle von Kairo zur Verdeutlichung des Gesagten dienen. Doch warum gerade diese Zitadelle am Rande der Altstadt von Kairo? Ist es nicht vielmehr eine der wichtigsten Stätten des Nahen Ostens, Hort der islamischen, nicht unbedingt in erster Linie der westlichen Gelehrsamkeit? Doch gerade diese Zitadelle in Kairo nimmt die Fremdheit, die Bayḍūn und Nassar letztlich beide mit dem Bild der tatsächlichen oder angeblichen Philosophenfestung verbunden hatten, auf: Architektonisch übernimmt sie die für Ägypten bis dato fremde Bauform der Kreuzfahrerburg und trägt somit stilistisch Spuren der aus dem Westen angreifenden Kreuzfahrer und ihrer Zeit in sich.[53] Die Auseinandersetzung mit den Ungläubigen ist also in ihren Anfängen sichtbar präsent. Ihre primäre funktionale Bestimmung richtete sich allerdings eher gegen mögliche Gegner aus der eigenen Gesellschaft, in diesem Fall Anhänger der vor dem Bauherrn Saladin (arab.: Ṣalāḥ ad-Dīn b. Ayyūb, 1138–1193) herrschenden Fatimidendynastie in Ägypten, insofern er fatimidische Gegenangriffe fürchtete.[54]

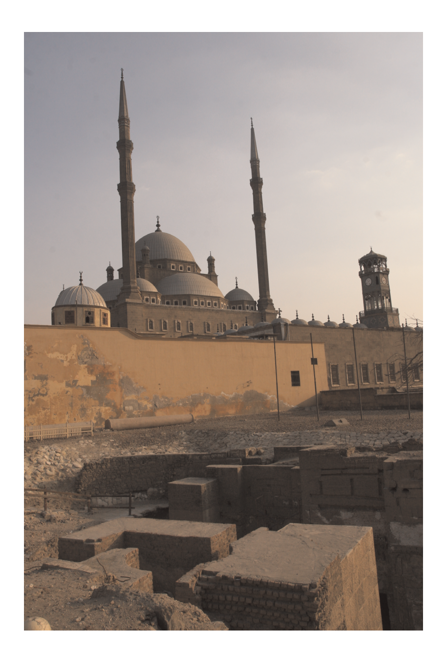


Fig. 1: Die Zitadelle von Kairo. ©Thomas Würtz

53 Hillenbrand 2009: 476.
54 Jomier 1978: 430; Rabbat 1995: 14.

Als der neue Herr der Zitadelle, Muḥammad ʿAlī (1770–1848, reg. ab 1805), Jahrhunderte später zum Westen aufschliessen wollte, wurde dieser Ort erneut zum Schauplatz der Abgrenzung gegenüber Rivalen im Inneren und der Bezugnahme auf den Westen. Im März 1811 lud Muḥammad ʿAlī einen Teil der mamlukischen Emire, mit denen er bis dahin sogar verbündet gewesen war, in seinen Regierungssitz auf der Zitadelle ein und liess sie zwischen zwei ihrer Tore töten.[55] Die Strasse am Markt unterhalb des Tores erhielt den Namen *ad-Darb al-aḥmar* – „die rote Strasse" –, da sie sich vom Blut der Erschlagenen rot färbte. Erneut war die Zitadelle eher eine Festung im Inneren. In den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts entschloss sich Muḥammad ʿAlī sodann zum Bau einer grossen Moschee auf der Zitadelle, mit dem Ende 1828 begonnen wurde.[56] Als eines der grössten Moscheebauprojekte dieser Zeit nahm er Bezug auf die osmanische Reichsarchitektur, grenzte sich aber zugleich von ihr ab. Noch während die Moschee im Bau war, erhielt er 1845 aus Frankreich einen Uhrturm geschenkt. Dieser war als Gegengeschenk für den Obelisken, den die Franzosen 1836 vor dem Luxortempel demontiert und auf dem Place de la Concorde in Paris aufgestellt hatten, gedacht.[57] Der Uhrturm fand zunächst einen Platz im Norden Kairos, in Schubra, und wurde später im Hof der Moschee installiert, doch wurde die Uhr beschädigt und funktionierte nicht. Da er an der Stelle des Hofs platziert ist, an der sich sonst der Moscheeeingang befinden würde, den die meisten Gläubigen hoffnungsvoll durchschreiten, wurde der Uhrturm ein trauriges Symbol für das Nichtfunktionieren mancher westlicher Übernahmen in diesen Jahren des ägyptischen Aufbruchs in militärischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Bereichen.[58] Die bedeutsame Stelle des Eingangs weicht einem Symbol des neuen Zeitalters, das jedoch seine Funktion nicht erfüllt. Bis heute ziert er den Innenhof der Moschee und nicht wenigen Ägyptern ist diese Symbolik präsent. Im Moscheegebäude selbst wiederholt sich die Komplexität der Bezugnahme auf den Westen. So erscheinen die Lotuskapitelle auf den Säulen zwar gegenüber dem osmanischen Grundschema der Moschee als eine Ägyptisierung, sind allerdings wohl eher von europäischen und wahrscheinlich französischen Abbildungen entnommen. Das ägyptische Interesse am Pharaonischen vor Ort scheint erst später erwacht zu sein.[59] Nicht nur die äussere Bauform schliesst den Ort der Zitadelle also von dem Land, das von hier aus regiert wird, ab. Auch die dekorativen Elemente kommunizieren eher mit westlichen Moden als mit den

55 Schölch 1987: 369; siehe auch al-Ǧabartī 1997: 913–928.
56 al-Asad 1992: 41.
57 Rabbat 1995: 33.
58 al-Asad 1992: 47.
59 al-Asad 1992: 48.

Themen, die die ägyptische Bevölkerung bewegten, und selbst Details aus dem eigenen Land finden über den westlichen Umweg nach Kairo. All dies weist Parallelen zu Nassars Gedanken auf und macht die Zitadelle zum konkreten Symbol der Fremdheit. Muḥammad ʿAlīs Hauptanliegen war Ägyptens Versuch, wirtschaftlich zum Westen aufzuschliessen, was aber, auch wenn es Erfolge wie in der Baumwollproduktion gab, in vielen Bereichen scheiterte. Neben ökonomischen Faktoren war für dieses Scheitern die Tatsache relevant, so soll hier zumindest vorgeschlagen werden, dass diese Modernisierung von einem Ort aus geschah, der für Misstrauen zwischen Herrscher und Beherrschten stand.[60] Die schon erwähnten schroffen Aussenwände mit vielen verschlossenen Toren lassen zudem eher an die Geisteshaltung des *takfīr* denken, also die Ausgrenzung der Nichtdazugehörigen, statt des *tafkīr*, des gemeinsamen Nachdenkens über die Gestaltung der Zukunft.

In Kairos Zitadelle finden wir also überraschend viele Aspekte der Debatte um die Rolle der Philosophie zwischen Ost und West versinnbildlicht. Insofern der Uhrturm auf den Kulturtransfer aus dem Westen verweist und als Tauschobjekt gegen einen anderen Gegenstand diente, lohnt ein Blick auf eben diesen Gegenstand. Es handelt sich um den 23 Meter hohen Obelisken aus Luxor, der seinen neuen westlichen Standort in Paris fand. Der Obelisk mag heute als exotische Ausschmückung einer ohnehin schönen Stadt erscheinen. König Louis Philippe I. (reg. 1830–1848) meinte sogar, der Obelisk erinnere an kein einziges politisches Ereignis. Doch diese Äusserung verwundert, denn sie bezieht sich auf einen Ort von damals hoher politischer Brisanz. Im August 1792, direkt nach der Verhaftung von König Ludwig XVI. (reg. 1774–1792) wurde das dort befindliche Reiterstandbild seines Vaters, Ludwig XV. (reg. 1715–1774) von Revolutionären zerstört. Kurz darauf wurde eine Statue der Freiheit aus Gips errichtet, bald fand hier die Guillotine ihren Platz, die dort vom 10. Mai 1793 bis zum 13. Juni 1794 fest installiert war und für über 1300 Hinrichtungen diente.[61] Einen solchen Ort neu zu schmücken, hatte sicher politische Bedeutung. Doch der Obelisk, insofern er an kein Ereignis im Sinne von Restauration oder Revolution erinnerte, war an sich neutral und diese Neutralität sollte auf den Ort ausstrahlen.

In unserem Kontext kommt aber noch etwas Entscheidendes hinzu. Nur wenn man Eroberungen im Osten nicht als politisch versteht, ist der Obelisk frei davon, an ein politisches Ereignis zu erinnern. Denn schon der Obelisk, der 40 n. Chr. unter Kaiser Caligula (gest. 41) nach Rom transportiert und 1586 auf Befehl von Papst Sixtus V. (1585–1590) vor dem Petersdom aufgestellt wurde,

60 Rabbat 1995: 17.
61 Porterfield 2000: 65.

stand für den römischen Sieg über Ägypten und später die christliche Eroberung. Darüber hinaus liess sich im Fall des Pariser Obelisken eine Verbindung zu den noch viel länger in die Geschichte zurückreichenden Siegen von Pharao Ramses II. (ca. 1279–1213 v. Chr.) herstellen. Sein Ausgreifen Richtung Asien – hier vor allem Syrien – und in Richtung Nubien im Süden schien Frankreichs koloniale Ambitionen zu spiegeln.[62] Zudem fiel der Transfer des Obelisken in die Zeit der Verbreitung der *Description de l'Égypte* als Gründungsurkunde einer modernen wissenschaftlichen Ägyptologie und der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion, der seinerseits zur Verschiffung des Obelisken nach Frankreich riet.[63] Soweit die Ideen, die Pläne und geistigen Bezugnahmen. Doch auch im 19. Jahrhundert stellte die Verschiffung eines Obelisken aus Ägypten nach Europa eine technische Herausforderung dar. Diese wurde von dem Ingenieur Apollinaire Lebas (1797–1873) gemeistert. Nur sein Vorschlag, bei der Aufrichtung in Paris eine moderne Dampfmaschine einzusetzen, kam nicht zum Zuge.[64] Doch allein die Idee versinnbildlicht die angestrebte enge Verzahnung eines herausragenden antiken Kulturzeugnisses mit der damals allerneuesten technischen Errungenschaft.[65] Auch wenn diese Symbolik nicht zum Tragen kam, wurde Lebas auch so für seine Leistung symbolisch geehrt, insofern sein Grab auf dem Friedhof Père-Lachaise von einem Obelisken geziert wird.[66]

Gegenüber seiner Aufstellung in Luxor wurde der Obelisk bei der Aufstellung auf der Place de la Concorde im Jahr 1836 um 90 Grad gedreht, so dass die Seite, die in Ägypten westwärts Richtung Nil wies, nun nach Süden zur Seine hinblickte. Die Seite des Obelisken, die durch die Drehung auf einen Fluss ausgerichtet bleibt, trägt zugleich hieroglyphische Inschriften, nach denen der Gott Amun, Herr des himmlischen Wassers, dem Pharao Ramses reichliche Niederschläge und Ernteerträge verspricht. Auch die anderen Inschriften korrespondieren mit den Gebäuden der Stadt, die den Obelisken umstehen: In einem Fall ist es die weltliche Macht, denn die Lobeshymnen für den tatkräftigen Herrscher Ramses weisen in Richtung des königlichen Tuillerienpalasts. In einem anderen Fall ist es die religiöse Dimension, insofern die Titel von Ramses, die seine Nähe zu den Göttern ausweisen, genau auf der Seite des Obelisken zu finden sind, die zur Kirche St. Madeleine hin ausgerichtet ist. Zu guter Letzt sind Inschriften zu den Siegen des Pharaos auf der Seite abgebildet, die auf den Arc de

62 Porterfield 2000: 72.
63 Porterfield 2000: 72.
64 Brier/Sumner 2021: xvi.
65 Porterfield 2000: 75.
66 Brier/Sumner 2021: xviii.

Triomphe ausgerichtet ist.[67] Der amerikanische Kunsthistoriker T. Porterfield verweist zudem darauf, dass der Sockel des Obelisken mit Zeichnungen verziert wurde, die seinen Abtransport in Luxor, seine Verschiffung und seine Aufrichtung in Paris zeigen. Somit sei laut Porterfiled dem Monument selbst die Dominanz des modernen Frankreichs über Ägypten eingeschrieben[68] und dem Obelisken komme daher aus vielen Gründen eine zentrale symbolische Rolle zu, mit deren Hilfe Frankreich den vergangenen Ruhm der Pharaonen mit einer Legitimation für imperiale Praxis in der Zukunft verbinden konnte.[69] In einem Artikel, der kurz vor der Überführung des Obelisken nach Paris erschien, erwog der Autor, dass ein Kulturgut damit vor dem Verfall in seinem Herkunftsland bewahrt würde.[70] Diese These des angeblichen Verfalls bringt uns zurück nach Ägypten.

Im Ost-West-Beziehungsgefüge war der Obelisk damit trotz der gegenteiligen Aussage des Königs in hohem Masse politisch aufgeladen, er kompensierte zugleich die blutigen Seiten der Französischen Revolution und zeigte nach aussen einen Überlegenheitsanspruch an. Der politisch schwache aber ambitionierte Osten – verkörpert durch Ägypten – war also in der Lage, aus der fernen Vergangenheit ein Objekt zu liefern, das zwar weder arabisch noch islamisch konnotiert ist, doch für zivilisatorische Kontinuität in Ägypten stand und über alle ethnischen und religiösen Verschiebungen hinweg ein starkes und allgemein verständliches Siegessymbol darzustellen vermochte. Überreicht hatte Muḥammad ʿAlī es in der Hoffnung, Anteil am unbestrittenen technischen Fortschritt der westlichen Zivilisation zu erhalten. Doch der dazu bestimmte Uhrturm versagte den Dienst wie viele Modernisierungsprojekte, die von der Festung aus geplant und dem Land übergestülpt wurden. Nassar hatte sich gegen das angebliche Bild der Philosophen in der Festung auf einer abgelegenen Insel gewandt, da sie so eine Abgrenzung von Philosophie und Gesellschaft impliziert und zugleich eine unproduktive Dominanz des Westens gegeben scheint. Dennoch erscheint ein produktiver Umgang mit dieser Lage stets besser als Abgrenzung. Auch die Zitadelle lässt sich nach dem Gesagten als symbolischer Ort für die Komplexität westlichen Einflusses zwischen Bereicherung und Entfremdung verstehen. Doch auch hier sind vielleicht ähnlich wie im Denken neue Wege der

---

67 Porterfield 2000: 77. „The obelisk, which retroactively celebrates and justifies the Egyptian campaign, also looks to the present and the future, promoting the rationale for French expansion in the Near East." Porterfield 2000: 78.

68 Porterfield 2000: 75.

69 Porterfield 2000: 79.

70 Porterfield 2000: 74.

Öffnung möglich, die einer neuen Symbolik und neuen Formen des Erinnerns den Weg bahnen können.

Perspektiven des Erinnerns

Die Entscheidung Muḥammad ʿAlīs, die Zitadelle nach dem Ende der Mamlukenzeit als Residenz des ägyptischen Vizekönigs zu behalten und auf die beschriebene Weise auszubauen, mag angesichts der besprochenen Symbolik, die der Ort so erhielt, ein Fehler gewesen sein. In den frühen 1870er Jahren verlagerte sich der Mittelpunkt herrscherlichen Lebens endgültig in den zwischen 1863 und 1873 erbauten städtischen ʿĀbidīn Palast. Dieser Prozess wurde erst unter Fuʾād (1917–1936, ab 1922 König) endgültig abgeschlossen. Auch im heutigen Kairo sind die Zitadelle und ihre grosse Moschee in Verbindung mit zahlreichen Museen, vor allem dem Kriegsmuseum, eine recht eindimensionale Demonstration von ägyptisch-nationaler Grösse, die für Schwächen, Brüche und Ambivalenzen wenig Raum lässt. Auch wenn sich dieser Eindruck sicher vielen Besuchern aufdrängt, beherbergt sie Sufi-Tanzvorführungen, Musikfestivals und Buchsymposien. Eine Broschüre des Kulturministeriums hat zudem um die Jahrtausendwende schon einmal eine neue Gestaltung der Zitadelle vor Augen gehabt. Es war angestrebt, ihre Popularität zu nutzen, um sie zu einem „Leuchtturm für kulturelle Aufklärung" zu machen.[71] Leider folgten dieser Einsicht noch keine konkreten Schritte auf der Kairiner Zitadelle selbst, obwohl sie sogar eine Parallele in der Geschichte hätte, erfolgte doch im Laufe des 14. Jahrhunderts unter den Mamluken eine Demilitarisierung der Zitadelle. Es wurden keine Schlachtensiege mehr an den Wänden der Hallen verewigt, in der Politik traten Verhandlungen an die Stelle des Primats der Kriegsführung und die Mamluken begannen sich sogar an die Gebräuche der ägyptischen Bevölkerung zu assimilieren.[72] Bis zu ihrer Auslöschung im Jahr 1811 blieben die Mamluken sodann Teil der ägyptischen Gesellschaft. Eine offene Erinnerungskultur im Umgang mit diesen Ereignissen könnte die Zitadelle ähnlich öffnen, wie es für die philosophische Debatte zwingend ist, dass sie sich den Anliegen der Gesellschaft widmet, also mögliche Burgmauern schleift, zugleich offen mit dem Westen kommuniziert und sich nicht die falsche Zeit anzeigen lässt.

71 Ministry of Culture o. J.: 3.
72 Rabbat 1995: 293.

Wenn die Gasse *ad-Darb al-aḥmar* (rote Gasse) das blutige Geschehen in ihrem Namen erinnert und mit ihren Geschäften eine Lebensader des klassischen Marktviertels bildet, so fällt auch hier ein Schatten auf den Markt. Denn auch der philosophische Markt zeigt ja nach Analyse von Bayḍūn und Nassar, in Form der Käufermentalität der arabischen Kunden Folgen der westlichen Dominanz, die es zu überwinden gilt. Das Viertel, durch das sich die Gasse erstreckt, wurde in den letzten Jahren Gegenstand neuer Bemühungen des Aga Khan Development Network, neben den Gebäudestrukturen auch das soziale und ökonomische Leben der südlichen Altstadt um die *Darb al-aḥmar* herum zu revitalisieren.[73] Es handelt sich kaum um den Markt der grossen Waren und Ideen, aber im Hinblick auf Erinnerungskultur könnte die Verbesserung der Lebenssituation der Anwohner, von denen 70 % unter der Armutsgrenze leben, auch gelingen, wenn hier ein Ort historischer Erinnerung im Schatten der Burg wachsen würde, der mehr Besucher anziehen könnte.[74] Vielleicht liesse sich so auch, ähnlich wie in der philosophischen Konzeption, der Markt eher für ein besseres lokales und nicht-westliches Angebot öffnen, indem hier neben ansprechenden Gebäuden auch soziale Perspektiven und eben dazu auch historische Erinnerungen zu ihrem Recht kommen.

Noch scheint auf der Festung hingegen kein alternativer Ort der Erinnerung möglich zu sein. Der Ort des Gemetzels an den Mamluken kann nur von aussen betrachtet werden. Eine neu zu schaffende Zugänglichkeit von Innen für historisch interessierte Ägypter, Experten aus aller Welt und ebenso Touristen liesse sich mit einer neuen Erinnerungskultur verbinden. Sie sollte den Ruhm von Saladin als Erbauer der Zitadelle, Muḥammad ʿAlīs Moscheebau und das ägyptische Kriegsmuseum mit dieser schrecklichen Untat an den Mamluken verbinden, sich also trauen, den Schatten, den manche Person oder Geschichtsepoche wirft, nicht zu verbergen, sondern offen zu zeigen und in einem zweiten Schritt auch zu thematisieren. Denn wie Nassar es bei seiner Titelgebung *at-tafkīr wa-l-hiǧra* vielleicht vor Augen hatte: Im Bild der Festung verbinden sich die Einflusslosigkeit der Philosophie und die Vormachtstellung des Westens. Ob nun Philosophenfestung oder Zitadelle, beiden wäre es zu wünschen, dass sie sich einmal von der Abgrenzung des *takfīr* lösen und dem *tafkīr* widmen. So könnte das Denken die hohen Mauern verlassen, seine Hidschra vollziehen und gesellschaftliche Relevanz gewinnen. Wenn dieser religiöse Begriff hier Verwendung findet, zeigt es durchaus, dass sich religiöses, anders als ideologisches Denken in philosophische Betätigung integrieren lässt. Ob die Verwandlung einer realen Zitadelle in einen offeneren Gedenkort, wie es der ägyptischen Regierung ja

---

73 Ibrahim 2011: 170.
74 Ibrahim 2011: 171.

ansatzweise durchaus schon in den Sinn kam, und eine Instandsetzung des aus dem Westen importierten Uhrturms zumindest symbolisch bei der Öffnung der Philosophenburg helfen können, bleibt abzuwarten – eine Hoffnung wäre es wert. [75]

Auf dem Markt hingegen hätte die nahöstliche Philosophie etwas im Angebot, wie sich oben bei einigen Philosophen zeigen liess. Auch die letzten Jahre, die seit den besprochenen Veröffentlichungen Nassars vergangen sind, waren für die arabische Philosophie sicher keine leeren Jahre. Neue und raschere Kommunikationswege ermöglichen vielleicht auch einen besseren Austausch zwischen westlicher und nahöstlicher Philosophie.

Werfen wir abschliessend nochmals einen Blick auf die Metaphorik. In Kairo wurde Anfang 2020 ein Obelisk auf dem zentralen *Taḥrīr*-Platz, dem Schauplatz der Revolution von 2011, aufgestellt, der wie der Pariser Obelisk ebenfalls aus der Zeit von Ramses II. stammt. Anders als der Obelisk aus Luxor, der in einem Stück seinen Weg aus Luxor nach Paris fand, wurde er im Jahr zuvor in Teilen transportiert und hatte seinen ursprünglichen Platz in Tanis (arab. *Sān al-ḥağr*), einer Ausgrabungsstätte in der ägyptischen Provinz Šarqiyya im östlichen Nildelta.[76] Doch solche Details dürften zweitrangig sein. Der Versuch, den Platz postrevolutionär zu befrieden, dürfte vom Erfolg auf der Place de la Concorde inspiriert sein. Somit findet auch dieses Motiv wiederum seinen Weg über den Westen in das Herz der nahöstlichen Metropole Kairo. Offizielles Ziel der Aufstellung ist es jedoch, der Welt mehr von der ägyptischen Zivilisation zu zeigen.[77] Doch im Gegensatz zum Uhrturm kann es als Anknüpfung und Bewahrung des eigenen verstanden werden. Auf diesen Aspekt der Bewahrung des antiken Erbes legte Tourismus- und Antikenminister Khaled El-Enany (geb. 1971) bei der Aufstellung des Obelisken grossen Wert.[78] Erneut steht also, wie seinerzeit in Paris unter Louis Philippe, die politische Funktion nicht im Fokus der Verlautbarungen, sondern die Kultur.

Vielleicht wird die Befriedung in ferner Zukunft im Nahen Osten einmal so glatt gelungen erscheinen, wie es mit dem Obelisken in Paris gelang, der kaum einem Betrachter mehr zu denken gibt. Dafür scheinen in der politischen Entwicklung und der Erinnerungskultur noch manche Dinge zu erledigen zu sein. Doch dabei geht jede Tradition ihren eigenen – mit Nassar gesprochen – unabhängigen Weg.

75 Marie 2021.
76 ʿAbd ar-Raḥmān 2020.
77 Mansour 2019.
78 ʿAbd ar-Raḥmān 2020.

Literatur

ʿAbd ar-Raḥmān, Muḥammad (2020): „s w ǧ. Kull mā turīd maʿrifatuka ʿan misilla Ramsīs baʿd taṯbītihā fī maydān at-taḥrīr“. *al-Yawm as-Sābiʿ* 18.2.2020: https://www.youm7.com/story/2020/2/18/%D8%B3-%D9%88-%D8%AC-%D9%83%D9%84-%D9%85%D8%A7-%D8%AA%D8%B1%D9%8A%D8%AF-%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA%D9%87-%D8%B9%D9%86-%D9%85%D8%B3%D9%84%D8%A9-%D8%B1%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%B3/4635120 (Artikel in Form eines Interviews, daher zu Beginn des Titels die Buchstaben „s“ für arab. „**s**uʾāl“ (dt. Frage) „w“ für „**w**a“ (dt. und) sowie „ǧ“ für arab. „**ǧ**awāb“ (dt. Antwort). (19.7.2022).

Abou Diab, Khattar et al. (2002): *Dictionnaire Mondial de l'Islamisme*. Paris: Plon.

Adang, Camilla et al. (2016): *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*. Leiden: Brill.

al-Asad, Mohammad (1992): „The Mosque of Muhammad ʿAli in Cairo“. *Muqarnas* 10.9: 39–55.

Bayḍūn, Aḥmad (1991a): „at-Tamaḫḫuḍ ʿan barāmiǧ wa-t-tayāmūn bi-l-ʿaql al-ʿarabī“. *an-Nahār* 8.7.1991, 11.

Bayḍūn, Aḥmad (1991b): „Falsafat al-miṯāl al-mumkin wa-imkān al-miṯāl al-falsafī“. *an-Nahār* 10.7.1991, 9.

Bardawil, Fadi A. (2020): *Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation*. Durham/London: Duke University Press.

Brier, Bob / Summer, Colette Fossez (2021): Translators' Introduction zu *The Luxor Obelisk and Its Voyage to Paris* von Lebas, Apollinaire. Kairo: The American University in Cairo Press.

Flores, Alexander (2005): „Ägypten“. In: *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklungen und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*. Hrsg. von Udo Steinbach und Werner Ende. München: C. H. Beck, 477–489.

Frey, Michael (2019): *Liberalismus mit Gemeinsinn. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

al-Ǧabartī, ʿAbd ar-Raḥmān (1997): *ʿAǧāʾib al-āṯār fi-t-tarāǧim wa-l-aḫbār*. Hrsg. von ʿAbd al-ʿAzīz Ǧamāl ad-Dīn. Kairo: Maktabat Madbūlī.

Hillenbrand, Carole (2009): *The Crusades. Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ibrahim, Kareem (2011): „Les Pauvres au Caire sont très durables.“ In: *Le Caire. Réinventer la ville*. Hrsg. von Pierre-Arnaud Barthel und Safaa Monqid. Paris: Editons Autrement, 168–177.

al-Jabri, Mohammed Abed (2011 [1984]): *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. New York: I. B. Tauris.

Jomier, Jacques (1978): „al-Ḳāhira“. In: *Encyclopaedia of Islam* 2nd Ed. Vol. IV. Leiden: Brill, 424–444.

Konrad, Felix (2008): *Der Hof der Khediven von Ägypten. Herrscherhaushalt, Hofgesellschaft und Hofhaltung 1840–1880*. Würzburg: Ergon Verlag.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2017): Wissen*schaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz.

Laḥḥūd, Baskāl (2017): „Falsafat al-ʿulūm bi-tawqīt Bayrūt“. In: *Mumārasat al-Falsafa fī Lubnān. Practicing Philosophy in Lebanon. Pratiquer la philosophie au Liban*. Hrsg. von Nādir al-Bizrī. Beirut: Dār al-Fārābī, Orient Institut Beirut, 141–165.

Mansour, Aḥmad (2019): „Aʿraf āḫir taṭawwurāt naql misilla Ramsīs aṯ-ṯānī ila mīdān at-taḥrīr". *al-Yawm as-Sābiʿ* 25.9.2019. https://www.youm7.com/story/2019/9/25/%D8%A7%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%A2%D8%AE%D8%B1-%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%86%D9%82%D9%84-%D9%85%D8%B3%D9%84%D8%A9-%D8%B1%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%89-%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%B1/4430059 (25.1.2022).

Marie, Mustafa (2021): „What is the Truth Behind the Clock Tower of Mohammad Ali Mosque in Cairo's Ancient Citadel?" *Egypttoday* 05.01.2021. https://www.egypttoday.com/Article/4/96122/What-is-the-truth-behind-the-Clock-Tower-of-Mohammad (25.1.2022).

Ministry of Culture (o. J.): *Investing in Historic Cairo. The Citadel and Bab al-Azab*. Ohne Ort.

Naṣṣār, Nāṣīf (1986): *Muṭārahāt li-l-ʿaql al-multazim*. Beirut: Dār aṭ-Talīʿa.

Naṣṣār, Nāṣīf (1997): *at-Tafkīr wa-l-hiğra. Min at-turāṯ ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya*. Beirut: Dār an-Nahār li-n-Našr.

Porterfield, Todd (2000): „The Obelisk on the Place de la Concorde. Post-Revolutionary Politics and Egyptian Culture". In: *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute*. Hrsg. von Wilfried Seipel. Wien: Schriften des Kunsthistorischen Museum. Bd. 3, 62–82.

Rabbat, Nasser O. (1995): *The Citadel Of Cairo. A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*. Leiden/New York/Köln: Brill.

Schölch, Alexander (1987): „Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914". In: *Geschichte der arabischen Welt*. Hrsg. von Ulrich Haarmann. München: C. H. Beck, 365–431.

Steinberg, Guido / Hartung, Jan-Peter (2005): „Islamistische Gruppen und Bewegungen". In: *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklungen und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*. Hsrg. von Udo Steinbach und Werner Ende. München: C. H. Beck, 681–695.

Kritische Annäherungen an Religion

Kata Moser

Wo Religion und Säkularismus sich versöhnen

Der libanesische Philosoph Paul Khoury im Kontext der Postsäkularismus-Diskussion

Im Libanon herrschte zwischen 1975 und 1990 Bürgerkrieg, in dem sich christliche und muslimische Gruppierungen verschiedener ideologischer Positionen in unterschiedlichen Koalitionen und mit je eigener internationaler Rückendeckung bekämpften und zeitweise richtiggehend massakrierten.[1] Der Bürgerkrieg hat entlang konfessioneller Bruchlinien des Libanon gewütet. Gegen diese explosive konfessionelle Verfasstheit der politischen und gesellschaftlichen Strukturen (kurz: *ṭāʾifiyya*) im Libanon sprachen sich bereits vor Ausbruch des Krieges kritische Stimmen öffentlich aus, und Säkularisierung (*ʿalmana*) und Säkularismus (*ʿalmāniyya*) standen als Alternativen zur Debatte.[2] An dieser Debatte beteiligte sich auch der Philosoph und ausgebildete katholische Priester Paul Khoury (Būlus al-Ḫūrī, 1921–2021), der 1974 für seine Kritik eigens die Zeitschrift *Āfāq* (Horizonte) begründete.[3] Khoury unterzieht in seinen Beiträgen zu dieser

1 Vgl. Traboulsi 2012: 157–193.

2 Vgl. Reissner 1976.

3 *Āfāq* erschien in Beirut von 1974 bis 1975 und wurde neben Paul Khoury mitherausgegeben von Grégoire Haddad (Ġrīġwār Ḥaddād, 1924–2015), damals Erzbischof der griechisch-katholischen Kirche im Erzbistum Beirut und Jbeil (Byblos), und Jérôme Chahine (Ǧīrūm Šāhīn, geb. 1941), Autor, Publizist und Journalist. Insgesamt erschienen 15 Hefte. Als Grund für die Schliessung der Zeitschrift wird der libanesische Bürgerkrieg angegeben (ʿAṭāllāh 2010: 261), es ist jedoch auch davon auszugehen, dass die griechisch-katholische Kirche des Libanon Druck aus-

Notiz: Ich habe Anke von Kügelgen erstmals 2001 getroffen, als ich – im letzten Schuljahr am Gymnasium – sie in einer Seminarsitzung im Rahmen der Besuchstage für Mittelschulen erlebt habe. Kurz darauf habe ich das Studium begonnen und insbesondere ab dem Masterstudium immer wieder ihre Kurse besucht. Als Studentin, mehrere Jahre als ihre studentische Hilfskraft und später als ihre Doktorandin hat sie mich mit ihrer Art, wissenschaftliche Offenheit und Neugier mit hohen Ansprüchen zu verbinden, aber diese eher durch Fragen nahezulegen als mittels Forderungen durchzusetzen, stets gefördert und gefordert. Auch dieser Text geht indirekt auf Ankes Förderung zurück: Im Rahmen ihres „Ueberweg-Projektes" (*Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*) war ich eingeladen, u. a. den Artikel über Paul Khoury beizusteuern. Dies legte den Grundstein meiner Beschäftigung mit ihm und ist die Basis auch dieses Artikels. Dem oder der unbekannten Reviewer:in danke ich für die genaue Lektüre und Kritik, Helena Rust für ihre editorische Präzision.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-011

Zeitschrift sowie auch in späteren Schriften[4] die katholische Kirche und den katholischen Glauben einer umfassenden Kritik. Zugleich bezieht er jedoch nicht uneingeschränkt für Säkularismus Stellung, vielmehr kritisiert er auch diesen und plädiert für einen Eintritt in ein „postsäkulares Zeitalter", in dem die „Versöhnung zwischen religiöser und säkularisierter Kultur" erfolgt.[5] Was er dabei genau unter Religion versteht, wie er diese von der säkularen Kultur unterscheidet und wie er beides revidieren und im individuellen und kollektiven menschlichen Leben gemeinsam integrieren will, ist Gegenstand des ersten und zweiten Abschnittes dieser Studie.

Khourys Religionskritik reiht sich in eine lange Präsenz der Religionskritik in der nahöstlichen Moderne ein, die Anke von Kügelgen für die Zeit um die Wende zum 19. Jahrhundert mit einem Ausblick auch auf das 20. Jahrhundert untersucht hat und die, wie sie zeigt, eng mit den globalen wissenschaftlichen Diskursen der Zeit verwoben ist.[6] Khourys Überlegungen sind insbesondere im Rahmen der Debatte um den Postsäkularismus fruchtbar, die durch Jürgen Habermas' Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Herbst 2001 neuen Aufwind bekommen hat und die Habermas seither in zahlreichen Texten präzisiert hat.[7] Das Hauptanliegen von Habermas besteht in der Forderung einer postsäkularen Gesellschaft, in der auch Menschen mit religiöser Identität einen legitimen Platz in der politischen Öffentlichkeit innehaben.[8] Der abschliessende dritte Teil dieses Beitrags stellt einen Ver-

---

übte, zumal Paul Khoury ab 1975 vorerst nicht mehr an kirchlichen Institutionen unterrichten durfte und Grégoire Haddad 1975 seines Amtes als Erzbischof enthoben wurde (vgl. Moser 2021: 337, hier auch zu Paul Khourys Leben und Werk, vgl. zu den Hauptideen der Zeitschrift *Āfāq* Šāhīn 2010, zu den Ereignissen um Grégoire Haddad 1974 siehe Le Comité de Soutien à Mgr. Grégoire Haddad 1975). Khoury publizierte später neun seiner Texte aus der Zeitschrift *Āfāq* im Sammelband *Monde Arabe et mutation socio-culturelle* (Khoury 2000, 1. Ausgabe 1984).

4 Zu erwähnen ist insbesondere der Sammelband *Fī sabīl ansanat al-insān* (al-Ḫūrī 1997), der in unterschiedlichen Zeitschriften und Zeitungen des Libanon erschienene Texte der vergangenen 10 Jahre enthält. Der Text zum Säkularismus-Begriff (*fī mafhūm al-ʿalmāniyya*), der im Folgenden im Zentrum steht, stammt – wie die meisten Texte von Khourys Sammelband zu dieser Thematik – von 1997 (vgl. Khoury 2007b: 11–12).

5 Khoury 2000: 35.

6 Vgl. von Kügelgen 2017: 30, 34–48.

7 Vgl. Schulze 2010: 205. Für das Postsäkularität-Handbuch gilt Habermas als einer von drei „intellectual cornerstones" des Postsäkularismus-Narrativs, neben Charles Taylor und José Casanova, mit ihm befassen sich drei Beiträge des Handbuches ausführlich (vgl. Beaumont/Eder 2019: 7). Gemäss Index desselben Handbuches wird Habermas darin weitaus am häufigsten erwähnt (vgl. Beaumont 2019: 440).

8 Für Habermas ist die post-säkulare Gesellschaft einerseits eine Theorie, die er analysiert, und andererseits eine offene normative Frage, die er auffächert. Vgl. Habermas 2008: 37–38.

such dar, Khourys Überlegungen in ein konstruktives Gespräch mit Habermas' Thesen zur postsäkularen Gesellschaft zu bringen.[9] Beide Philosophen sind darum bemüht, dem religiösen Denken und dem Weltwissen im Lebensvollzug einen adäquaten Platz einzuräumen. Habermas mit seiner Forderung nach Übersetzung beider Denkweisen in den öffentlichen Diskurs suggeriert eine Unvereinbarkeit beider gegenseitig und mit einem dritten Diskurs des Politischen – im Sinne von Anke von Kügelgens Analyse könnte man hier eine „Konfliktthese" feststellen. Khourys Überlegungen, säkulares Weltwissen und religiöse Orientierung in der Vorstellung der menschlichen Erfahrung zu vereinen, liegen hingegen zwischen von Kügelgens „Harmoniethese" und ihrer „Autonomiethese": Er versteht darunter zwei distinkte Dimensionen, die allerdings zusammengedacht werden müssen.[10]

Khourys historische Einordnung von Religion und Säkularismus

Khourys Vorstellung von Religion und Säkularismus verknüpft historische Überlegungen zur Entwicklung von Zivilisationen mit phänomenologischen Analysen der menschlichen Erfahrung. In den historischen Ausführungen erklärt Khoury die Genese des aktuellen Verhältnisses von Säkularisierung und Religion, wie es in seinen einzelnen historischen Stufen ausgestaltet ist, und untersucht, welche weitere Entwicklung möglich ist. Zu diesem Zweck präsentiert er ein Stufen-Modell der Entwicklung der Beziehung zwischen Religion (*religion*, *dīn*) und Kultur (*culture*, *ṯaqāfa*), die er als „Bewegung der Säkularisation" (*mouvement de sécularisation*) bezeichnet.[11]

---

9 Paul Khoury wurde bisher nicht im Rahmen der Postsäkularismus-Diskussion betrachtet, wohl aber im Kontext der reformerischen Ansätze innerhalb der katholischen Kirche und des religiösen Denkens. Vgl. Aoun 2012; Avakian 2012: 188–197. Die Rezeption Khourys wird kurz dargelegt in Moser 2021: 348–349.

10 Vgl. von Kügelgen 2017: 33.

11 Khoury 2000: 40. Die konsultierten Schriften Khouris sind auf Französisch und Arabisch, die Übersetzung ins Deutsche stammt von mir. Wenn möglich sind jeweils beide Originalbegriffe angegeben. Für „Bewegung der Säkularisation" gibt Khoury in den konsultierten Texten keine arabische Entsprechung. Khoury unterscheidet deutlich zwischen Religion und Glaube: Glaube fasst er auf als „die Suche nach dem absoluten Sinn" (al-Ḫūrī 1997: 215) und als eine subjektive Angelegenheit der Menschen (ibid.: 217), zugleich aber auch als ein konstitutives Element der Religion (ibid.: 216). Was Khourys Kulturbegriff (*ṯaqāfa*) betrifft, so trennt er ihn nicht eindeutig vom Begriff der Zivilisation (*ḥaḍāra*) ab, sondern sieht Kultur als Gegenstück

(1) Auf der ersten Stufe existiere das religiöse Denken in Harmonie (*insiğām*) mit der Kultur bzw. als Ausdruck der Kultur und ihrer grundlegenden Werte.[12] Religion definiert Khoury im Allgemeinen als „das System der kulturellen Ausdrucksweisen vom Glauben."[13] Spezifisch auf dieser Stufe bezeichnet er Religion als gelebte Religion, Ausdruck des Glaubens und Widerschein der grundlegenden Erfahrung des Menschen, der seine *conditio humana* (*condition humaine*, *al-waḍʿiyya al-insāniyya*) überwinden, seine Probleme lösen und Hoffnungen erfüllen will.[14] Die so verstandene Religion berge das Potential in sich, die einzelnen religiösen Vorstellungen in Dogmen und theologischen Konzepten auszudifferenzieren, bestimmte Handlungsnormen zu favorisieren und institutionelle Formen für das gemeinschaftliche Glaubensleben herauszubilden. Religionen im Sinne von Dogmen, Normen und Institutionen bezeichnet Khoury als menschliche Produkte und verwirft somit die Vorstellung, dass die Religion von Gott offenbart wurde.[15] Diese Stufe in Khourys Modell ähnelt der theologischen Stufe im Modell des Positivisten Auguste Comte, auf den sich Khoury explizit bezieht.[16] Anders als Comte spricht Khoury allerdings nicht von einer „primitiven" Stufe der Entwicklung, sondern vielmehr von einer „formativen" Etappe, in der „die Religion bewirkt, dass sich eine kohärente (*mutamāsika*) Gesellschaft herausbildet."[17] Die Bezeichnung dieser Stufe als „primitiv" bringt Khoury mit der Perspektive der dritten positivistischen Stufe und ihrer Missachtung der Religion in Verbindung.[18]

(2) Nach Auffassung von Khoury ist die dogmatisch ausdifferenzierte Religion wenig anpassungsfähig, vielmehr ist sie als ein theologisches System in ihren Grundzügen fest und unerschütterlich. Im Unterschied dazu versteht er Kultur als gelebte Kultur, die in bestimmten historischen Umständen verankert ist und sich mit der Veränderung dieser Umstände selbst ändert. Zwischen der veränderlichen Kultur und der feststehenden Religion sei im Laufe der Zeit ein Zwiespalt (*décalage*, *tabāʿud*) getreten, in dem Sinne, dass sich die Werte der Kultur nicht mehr mit den Werten der Religion decken.[19] In der Epoche der Renaissance mit ihrer Offenheit für nicht-christliche Werte sei diese Stufe realisiert

zur Natur: „Die Kultur enthält das, was erworben ist (*muktasab*), während die Natur das enthält, was naturgemäss gegeben ist (*muʿṭā fiṭrī*)" (ibid.: 216).

12 Vgl. Khoury 2000: 40; al-Ḫūrī 1997: 222.

13 al-Ḫūrī 1997: 213.

14 Vgl. Khoury 2000: 36.

15 Vgl. Khoury 2000: 37.

16 Vgl. Khoury 2000: 40.

17 al-Ḫūrī 1997: 222.

18 Vgl. Khoury 2000: 40.

19 Vgl. Khoury 2000: 40; al-Ḫūrī 1997: 222.

worden.[20] Auf dieser Stufe, so Khoury, entfernt sich die Kultur von der dogmatischen Religion und eine Säkularisierung, in der religiöse Konzepte, Normen und Institutionen ihre Bedeutung verlieren, beginnt sich anzubahnen. Zugleich rücke der Mensch in seiner *conditio humana* ins Zentrum, allerdings in einer neuen kulturellen Ausdrucksweise, die sich nur deshalb von der Religion unterscheidet, weil letztere sich nicht an die neuen Umstände anpasst und nicht mehr Ausdruck des Glaubens ist.[21]

(3) Die dritte Stufe charakterisiert Khoury als Vertiefung des Zwiespalts, in deren Zuge ein Konflikt (*conflit*, *ḫuṣūma*) entsteht, in dem Religion und das säkulare kulturelle Leben in Opposition zueinander geraten, die Religion jedoch vorerst das kulturelle Leben noch beherrscht.[22] Dies sei in der europäischen Aufklärung exemplarisch realisiert.[23] Auf dieser Stufe verschiebe sich das Kräftegleichgewicht allmählich zugunsten der säkularen Kultur, die Religion als obsolet bezeichne und eine Kultur postuliere, in der die Religion nicht länger vorkommt.[24] Khoury sieht das Moment der Abwendung von der Religion in den verschiedenen europäischen Revolutionen verwirklicht: die Französische Revolution habe auf der politischen Ebene die Religion ausser Kraft gesetzt, die wissenschaftliche Revolution habe dies auf wissenschaftlicher und technischer Ebene geleistet, und auf theologisch-mythologischer Ebene sei die metaphysische Sichtweise der Welt verworfen worden. Gemäss Khoury ist diese Stufe durch Revolutionen entstanden und ist ausserdem selbst zutiefst revolutionär geprägt: „Inmitten dieses ganzen historischen Prozesses befindet sich, als Motor und gleichzeitig als Resultat, die mentale oder kulturelle Revolution."[25] Die Etappe der säkularen Anfechtung (*contestation*) der Religion bezeichnet Khoury 1974 als eine eigene Entwicklungsstufe, die er als „Beginn der historischen Bewegung der Säkularisierung" spezifiziert.[26] Im Jahre 1997 subsummiert er die Stufe des Konfliktes ungeachtet der Frage, wie das Kräftegleichgewicht zwischen religiöser und säkularer Position letztlich gelagert ist, insgesamt als „Etappe der Säkularisierung" (*marḥalat al-ʿalmana*)[27] – und dieser Darstellung folgt auch dieser Artikel.

20 Vgl. Khoury 2000: 41.
21 Vgl. Khoury 2000: 39; al-Ḫūrī 1997: 222.
22 Vgl. Khoury 2000: 40.
23 Vgl. Khoury 2000: 41.
24 Vgl. Khoury 2000: 40.
25 Khoury 2000: 41.
26 Khoury 2000: 40.
27 al-Ḫūrī 1997: 223.

Khoury hält die dritte durch die „säkularisierte Mentalität“ dominierte Stufe für diejenige, auf der sich die westliche Gesellschaft aktuell befindet.[28] Diese Mentalität bezeichnet er später als „radikalen Säkularismus“ (*al-ʿalmāniyya al-mutaṭarrifa*).[29] Als Merkmale dieses radikalen Säkularismus nennt Khoury die Zurückweisung der wissenschaftlich unhaltbaren Mythologie und Metaphysik zugunsten von Rationalität und Positivismus und die Geringschätzung von als unwirksam erachteten religiösen Bräuchen und Ritualen im Vergleich zur Wirksamkeit der technischen und naturwissenschaftlichen Errungenschaften.[30] Der radikale Säkularismus kritisiert nicht nur die Religion an sich, sondern auch die religiösen Institutionen, wie Khoury für zwei Bereiche ausführt. Zum einen würden religiöse Institutionen für gesellschaftlich unnötig gehalten, da der Staat ihre ehemaligen Aufgaben wie Bildung und Urteilssprüche übernommen habe und zudem ihre erstarrte Form nicht mehr den Bedürfnissen der Menschen entspreche.[31] Zum anderen würden die religiösen Institutionen in einer problematischen Allianz mit politischen Kräften gesehen, in der diese Institutionen den Anschein des Geistigen über profane Machtinteressen legen und von einer besonderen Heiligkeit religiöser Würdenträger ausgehen, die der radikale Säkularismus als solche zurückweise.[32] Khoury bezeichnet diese Position auch als atheistisch.[33]

Diese Ausführungen zum radikalen Säkularismus und zum Stufenmodell der historischen Entwicklung des Säkularismus bezieht Khoury primär auf die europäische Geistesgeschichte. Doch angesichts der Tatsache, dass sich die arabische Welt in einem Prozess der Modernisierung befindet – er spricht vom „Moment einer kulturellen Mutation“ –, stellt er auch hier eine gesellschaftliche Konstellation des Konfliktes zwischen Religion und Kultur fest, den er als „Spannung zwischen Tradition und Moderne“ bezeichnet;[34] anders als im Westen erachtet er in der arabischen Welt allerdings die an der Theologie orientierte

---

28 Khoury 2000: 41. In seinem späteren Text von 1997 (al-Ḫūrī 1997: 211–230) fehlt jeglicher direkte Bezug auf die westliche oder libanesische Gegenwart.

29 Der Begriff findet sich in al-Ḫūrī 1997: 223 et passim, nicht jedoch im früheren Text von 1974 (Khoury 2000), wo aber die Position inhaltlich bereits dargelegt wird, weshalb auch dieser Text hier berücksichtigt wird.

30 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 223–226. Er bezeichnet dies auch als „Demythisierung“ und „Demystifikation“, vgl. Khoury 2000: 43–44.

31 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 226–227. Er bezeichnet dies auch als „Entsakralisierung“, vgl. Khoury 2000: 43, 44–45.

32 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 228. Er bezeichnet dies auch als „Entklerikalisierung oder Laizisierung“, vgl. Khoury 2000: 43, 45.

33 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 224.

34 Khoury 2000: 9

religiöse Mentalität und nicht die säkulare Mentalität als vorherrschend.[35] Ebenfalls anders als im Westen sieht er in der arabischen Welt nicht alle Stufen der Entwicklung in exemplarischer Weise verwirklicht. Vielmehr legen seine Überlegungen nahe, dass er von einem direkten Eintritt in die Stufe der Säkularisierung ausgeht, den er wahrscheinlich auf die Rezeption der westlichen wissenschaftlichen Schriften in der arabischen Welt ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zurückführt.[36] Die Tatsache, dass es sich um eine übernommene Position handelt, spielt für Khoury aber keine Rolle, denn das Resultat bleibe dasselbe: „die Religionen, die mit traditionellen Kulturen verbunden sind, [sehen sich] herausgefordert."[37] Die Annahme einer externen Ursache für diesen gegenwärtigen Zustand und somit die Abgabe der eigenen Verantwortung hält er zudem für weniger wichtig als die Notwendigkeit, diesen Zustand aus eigener Kraft zu überwinden.[38]

Khoury hält somit die Stufe der Säkularisierung in ihren beiden Erscheinungsformen, der Vorherrschaft der säkularen Mentalität im Westen und der religiösen in der arabischen Welt, für problematisch. Diese Situation mittels einer Rückkehr zu einem vorsäkularisierten Zustand und der alleinigen Gültigkeit der Religion zu lösen, hält er nicht für möglich.[39] Somit weist er implizit die fundamentalistischen religiösen Strömungen zurück, die eine Rückkehr zu einer ursprünglichen Religion fordern.[40] Gegen die Option der alleinigen Gültigkeit des Säkularismus und der vollständigen Abwertung von Religion wendet Khoury ein, dass man nicht die Vergangenheit komplett auslöschen könne.[41] Dies impliziert, dass er der Religion, die in der Vergangenheit sinnstiftendes Moment war, weiterhin sinnstiftendes Potential zuschreibt. Die Lösung, die Khoury selbst präsentiert, basiert sowohl auf der religiösen als auch auf der säkularistischen Ausrichtung der Stufe der Säkularisierung. Sie zielt darauf ab, den radikalen zu einem gemässigten Säkularismus (*ʿalmāniyya muʿtadila*) abzumildern und zugleich die an der Theologie ausgerichtete Religion durch eine neue Orientierung an den Bedürfnissen der Gläubigen zu reformieren. Dies wäre eine weitere Stufe der historischen Entwicklung, die Khoury als Aussöhnung (*conciliation*) bezeichnet, eine postsäkulare Stufe, auf der die wesentlichen Elemente sowohl

35 Vgl. Khoury 2000: 40–41.
36 Khoury äussert sich diesbezüglich nicht deutlich. Sicherlich wusste er aber von der ausgeprägten Verflechtung nahöstlicher intellektueller Strömungen mit westlichen Wissenschaftsdiskursen, auf die auch von Kügelgen hingewiesen hat, vgl. von Kügelgen 2017: 34–48.
37 Khoury 2000: 40–41.
38 Vgl. Khoury 2000: 13.
39 Vgl. Khoury 2000: 49.
40 In den konsultierten Texten geht Khoury nicht weiter auf diese Strömungen ein.
41 Vgl. Khoury 2000: 50.

der Säkularisierung als auch der Religion bewahrt würden.[42] Im Unterschied zum radikalen Säkularismus geht der gemässigte Säkularismus Khourys Verständnis nach nicht von einem Widerspruch zwischen säkularen positivistischen Haltungen und religiösen Vorstellungen aus, sondern von einer gegenseitigen Ergänzung, zumal beide unterschiedliche Aspekte des Menschen zum Gegenstand haben: die empirischen Kenntnisse über ihn auf der einen Seite und das Schicksal des Menschen und seinen „absoluten Sinn" (*al-maʿnā al-muṭlaq*) auf der anderen.[43] Den religiösen Ritualen misst Khoury im Rahmen des gemässigten Säkularismus als wirkmächtiger pädagogischer Faktor im Hinblick auf die Persönlichkeitsbildung Bedeutung zu.[44] Der gemässigte Säkularismus bestimmt laut Khoury die religiösen Institutionen positiv als Orte, wo Menschen auf ihre Vervollkommnung hinarbeiten können, essentielle menschliche Werte gepflegt und stets aufs Neue eingefordert werden.[45]

Säkularismus in dieser gemässigten Form ist die Position, die es gemäss Khoury anzustreben gilt. Er präferiert diese Option auch, weil sie die wesentlichen Forderungen sowohl des Säkularismus als auch der Religion als gerechtfertigt ansieht und daher bewahrt. Die wesentliche Forderung des Säkularismus sei diejenige nach der Unabhängigkeit des Menschen und der menschlichen Erfahrung.[46] Auch die Religionskritik des Säkularismus hält Khoury grundsätzlich für angemessen und schliesst sich ihr an.[47] Er sieht sie nicht im Widerspruch zum religiösen Leben, sondern im Konflikt mit religiösem Dogmatismus und Irrationalismus, gegen die Khoury selbst ankämpft.[48] Die wesentliche und erhaltenswerte Forderung der Religion sieht Khoury in der prinzipiellen Anerkennung einer göttlichen Realität und einer Transzendenz sowie in der Auffassung von Glaube als einer Beziehung zu Gott.[49]

Die Kompatibilität der religiösen und säkularen Forderungen scheint auf den ersten Blick fragwürdig und kontraintuitiv: so ist eine Konsequenz der säkularen Fokussierung auf den Menschen die Negation Gottes, während die Religion gerade die Existenz Gottes postuliert. Diese Inhalte des säkularen und religiösen Denkens hält Khoury allerdings nicht für wesentlich, sondern für sekun-

42 Vgl. Khoury 2000: 24.
43 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 224–225.
44 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 226.
45 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 227–229.
46 Vgl. Khoury 2000: 24.
47 Vgl. Khoury 2000: 43–45. Khoury stützt sich namentlich auf den Protestantismus, Descartes, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud.
48 Vgl. Khoury 2000: 129–130.
49 Vgl. Khoury 2000: 24.

där und somit veränderbar.[50] Khoury selbst hat denn auch eine andere Auffassung von säkularer Ausrichtung und religiösem Gottesbild, für dessen Verständnis seine phänomenologisch-ontologischen Überlegungen zum Menschsein ein wichtiges Fundament legen.

Khourys phänomenologisch-ontologische These zur Religiosität

Der Mensch ist gemäss Khoury zutiefst geprägt durch seine Verankerung in der Faktizität und seine gleichzeitige Ausrichtung auf einen allgemeinen Sinn.[51] Aufgrund dieser Konstitution beschreibt er den Menschen als stets bestrebt, über seine faktische Dimension hinauszugehen und Höheres anzustreben. Dieses Streben nach etwas ausserhalb des Menschen und die Ausrichtung darauf erachtet Khoury als Prädisposition des Menschen für Religion.[52] Durch dieses Streben und aufgrund der grundsätzlichen Unvereinbarkeit der beiden Dimensionen der Faktizität und Sinnhaftigkeit erfahre der Mensch immer wieder Enttäuschungen; die Enttäuschung sei daher die grundlegendste aller menschlichen Erfahrungen und zugleich ihr Schema.[53] Khoury zeigt in seinen Erläuterungen zur Erfahrung der Enttäuschung auf, was den Menschen ausmacht, was ihn bewegt und inwiefern auf der Grundlage dieser Überlegungen eine Aussöhnung zwischen säkularen und religiösen Ausrichtungen des menschlichen Lebens möglich und erstrebenswert ist.

Die Beschreibung der Erfahrung der Enttäuschung leitet Khoury phänomenologisch von alltäglichen Erfahrungen ab. Jegliche Erfahrung, so Khoury, beginnt mit einem Mangel, etwa wenn ich feststelle, dass ich keine Äpfel habe. Auf den Mangel folgt ein Wunsch nach – bei unserem Beispiel bleibend – einem Apfel, daraufhin keimt Hoffnung, dass ich einen Apfel werde besorgen können, etwa weil ich ohnehin zum Markt wollte, und anschliessend, wenn die Umstände sich günstig zeigen und ich beim Obststand stehe, entsteht die Forderung nach diesem Apfel, was zur Handlung, dem Apfelkauf führt und im besten Fall

---

50 Vgl. Khoury 2000: 24–25.

51 Der Mensch als eingespannt zwischen den Dimensionen der Faktizität und des Sinns ist Gegenstand von Khourys *Le fait et le sens*, vgl. Khoury 2007a: 8–9. Eine Beschreibung des Gedankenganges in diesem Werk findet sich in Moser 2021: 338–344.

52 Vgl. Khoury 2000: 36. Khoury verneint aber, dass jeder Mensch religiös ist; das Bedürfnis nach einem höheren Sinn könne auch in anderen kulturellen Bereichen ausgelebt werden.

53 Vgl. Khoury 2007a: 9–10, 55.

ein positives Resultat erzielt und ich den Apfel tatsächlich am Ende habe. Khoury attestiert im Alltag vielen Erwartungen einen scheinbar befriedigenden Ausgang, in den sich jedoch bereits eine Form von Enttäuschung bemerkbar mache, nämlich in der Frage: „Ist das alles?“[54]

Khoury schreibt jeder Erfahrung von Mangel, auf den Wunsch, Hoffnung, Forderung, Handlung und schliesslich ein Handlungsresultat folgen, auch eine ontologische Dimension zu. Die Erfahrung des Mangels, so Khoury, bedeute stets auch, dass der Mensch seine eigene Existenz als mangelhaft empfindet und sich als unvollständiges, unvollkommenes und defizitäres Sein sieht, das nur durch die Aufhebung des Mangels, also durch das Ausfüllen dieser Leerstelle im Sein, in einen erfüllten Zustand überführt werden kann.[55] Auf der ontologischen Ebene der Erfahrung identifiziert Khoury dieselben Stadien wie in der phänomenologisch aufgezeigten alltäglichen Ebene der Erfahrung, allerdings mit dem Unterschied, dass der Mensch auf der ontologischen Ebene notwendigerweise scheitern muss: Das Resultat der Handlung sei kein vollkommenes Sein, kein Absolutes, vielmehr bleibe der Mensch faktisch determiniert.[56] Diese Verankerung in der Dimension der Faktizität manifestiere sich etwa darin, dass der menschliche Körper Bedürfnisse hat, deren Stillung für den Lebenserhalt des Menschen unerlässlich ist, oder dass Krankheiten und der Tod die Möglichkeiten, nach etwas zu streben, entscheidend mitprägen.[57] Weil der Mensch in der Dimension der Faktizität eingelassen ist, kann er gemäss Khoury das erwartete vollkommene Sein nicht einholen, das vollkommene Sein bleibt vielmehr immer mehr als das verwirklichte Sein, ist aber als Horizont stets gegeben. Ebenso wesentlich wie die Verankerung in der Dimension der Faktizität ist für Khoury daher die Verankerung des Menschen in der Dimension des Sinns. Sie sei in allen Stufen der Erfahrung der Enttäuschung erwiesen, zumal sich die zugrundeliegende Erwartung auf etwas ausserhalb des Menschen richtet. Was das Erwartete freilich ist, beantwortet Khoury nicht auf direktem Wege, sondern ist auf der Suche nach der wahren Auffassung von ihm. Er bezeichnet es meist als das gesuchte Absolute oder als den Sinn und versteht darunter etwa die Freiheit in der Bedeutung eines ontologisch ungebundenen Selbst-Seins.[58] Weil der Mensch stets auf dieses vollkommene Sein ausgerichtet ist und zugleich durch

---

54 „Ce n'est que cela?“, Khoury 2007a: 22. Vgl. auch Khoury 2007a: 21–54 (Kapitel 1). Das Beispiel des Apfels ist mein eigenes, Khoury selbst bleibt in seiner Darstellung meist abstrakt.
55 Vgl. Khoury 2007a: 52–53.
56 Vgl. Khoury 2007a: 55–60, 125–126.
57 Vgl. Khoury 2007a: 23–25, 113–115. Khoury spricht von den „Hindernissen des Individuums“.
58 Vgl. Khoury 2007a: 106–109.

die Faktizität daran gehindert wird, es zu erreichen, spricht Khoury vom Paradoxon des Menschen.[59]

Khoury beschreibt zwei Strategien, wie der Enttäuschung über das unerreichte vollkommene Sein begegnet werden kann. Die erste bestehe darin, die faktische Ausgangsposition zu verbessern, um der Erwartung näher zu kommen, die zweite sehe vor, die Erwartung zu senken, damit sie einfacher einlösbar wird. Die säkularen Kulturpraktiken wie Politik, Technik und Wissenschaft nennt Khoury als Beispiele für die erste Strategie. Sie würden auf die menschliche Situation der Enttäuschung reagieren, indem sie praktisch und theoretisch auf die Welt einwirken und dadurch die faktische Ebene des Menschen verändern. Wenn allerdings die Dimension des Sinnes nicht die treibende Kraft der Veränderung der Welt sei, komme die Welt dadurch nicht der Perfektion im vollkommenen Sein näher und die Enttäuschung bleibe auf ontologischer Ebene weiterhin bestehen, gibt Khoury zu bedenken.[60] Die Religion nennt er als Beispiele für die zweite Strategie: Sie mildert die Enttäuschung durch Absenkung der Erwartung. Khoury bezichtigt die Religionen der Wirklichkeitsflucht, die darin bestehe, die offensichtliche Diskrepanz zwischen dem in der faktischen Realität empfundenen Mangel und dem erwarteten Zustand einer idealen Welt aufzuheben, indem die erwartete ideale Welt ins Jenseits projiziert wird. Die Unfähigkeit, diese Diskrepanz selbst zu überbrücken, würden monotheistische Religionen mit der Idee eines errettenden Gottes überwinden.[61] Khoury sieht hier das ontologisch Erwartete zwar angelegt, aber nicht realisierbar und hält daher diese Vorstellung für unbefriedigend.[62] Die monotheistischen Religionen beschuldigt Khoury zudem der Genügsamkeit: nicht nur werde die Erwartung an die diesseitige Welt zurückgestellt, vielmehr würden sogar alle Erwartungen von Gott abgeleitet, so dass das Erwarten eines vollkommenen Seins gänzlich von eigenen Wünschen und Handlungen abgelöst wird. Ausserdem würden die Religionen einen Gott ausserhalb des menschlichen Lebens postulieren, an dessen Existenz man zwar zweifle, aber an dem man mangels besserer Alternativen („faute de mieux“) dennoch festhalte.[63] Khoury sieht als letzte Konsequenz dieser Position die Negation menschlicher Bedürfnisse und Neigungen und somit das Verunmöglichen des Menschseins selbst.

In Khourys Ablehnung von säkularen Kulturtechniken, aber auch religiösen Vorstellungen als für sich allein genommen gültige Orientierungen für das

59 Vgl. Khoury 2007a: 131–32. Khoury sagt auch „Apeiron“.
60 Vgl. Khoury 2007a: 66–72.
61 Man bemerke den Seitenhieb auf Heideggers „Nur ein Gott kann uns retten“.
62 Vgl. Khoury 2007a: 65, 91–97.
63 Vgl. Khoury 2007a: 73–74.

menschliche Leben findet sich zugleich die ontologische Begründung, warum Khoury sowohl die Essenz der Religion als auch die des Säkularismus für richtig erachtet: Während die säkulare Haltung eine richtige Methode anwende, allerdings unter Vernachlässigung der Dimension des Sinnes, verfüge die religiöse Haltung über eine in der Tendenz richtige Vorstellung von einem vollkommenen Sein, das sie allerdings losgelöst von der Dimension der Faktizität betrachtet und somit konzeptionell falsch ausfüllt.[64] Offen bleibt allerdings die Frage, wie man sich die Verankerung des Menschen in der Dimension der Faktizität und zugleich auch in der Dimension des Sinnes vorstellen muss, welcher Sinn als das Ziel der Erwartung gesetzt werden soll und wie dieser Sinn mit der Dimension der Faktizität verbunden werden kann.

Khoury ist bestrebt, Faktizität, dominant in säkularen Kulturtechniken, und Sinnbezug, vorherrschend in der Religion, zusammenzubringen, indem er ersteres auf letzteres ausgerichtet versteht und letzteres als die Erwartung des ersten und darin eingelassen ansieht. Die Übereinstimmung von Welt- und Sinnbezug findet Khoury in der Erwartung des vollkommenen Seins und im darin enthaltenen Entwurf des erwarteten vollkommenen Seins zwar nicht realisiert, aber doch ontologisch angelegt. In anderen Worten: Das vollkommene Sein sei im Menschen selbst in Form einer Erwartung gegenwärtig, weshalb der Mensch als faktisch existierendes Wesen die Dimension des Sinns in sich selbst trägt.[65] Khoury verabschiedet sich dadurch von der Idee, dass der Sinn ausserhalb des Menschen liegt oder dass der Mensch auf eine unabhängig von ihm selbst existierende transzendente Grösse, wie z. B. das Sein oder Gott, angewiesen ist. Mit diesem Gedanken verwirft er auch das Gottesbild der monotheistischen Religionen. Dennoch hält er an der Vorstellung eines vollkommenen Seins fest, seine ontologische Realität finde sich allerdings einzig in der Erwartung des Menschen, es handle sich daher um das „immanente Transzendente."[66] Auch am Begriff des Glaubens hält er fest, er ist für ihn die menschliche Haltung gegenüber dieser immanenten Transzendenz, wobei er diese Haltung als der profanen Sinn- oder Wahrheitssuche in jedem beliebigen anderen Bereich der Kultur gleichgestellt ansieht.[67] Die religiöse Begrifflichkeit sei ein Register unter ande-

---

64 Vgl. Khoury 2007a: 77–79.

65 Vgl. Khoury 2007a: 118–119.

66 „Son Sens [i. e. der Sinn des Seins] et bien là, immanent", Khoury 2007a: 162. Khourys Vorstellung von Gott als dem „immanenten Transzendenten" findet sich bereits 1974 in Khoury 2000: 11, 51–63. In *Le fait et le sens* kritisiert er vor allem das transzendente Gottesbild, vgl. Khoury 2007a: 73–74.

67 Vgl. Khoury 2000: 11, 47–49.

ren kulturellen Registern, die durch die jeweilige Sozialisation eingeprägt werden.[68]

Wie also lässt sich die Binarität zwischen Faktizität und Sinnhaftigkeit, zwischen säkularer Haltung und religiöser Ausrichtung auflösen? Das Wesentliche in Khourys Zugang besteht darin, diese Binarität gerade nicht aufzulösen, sondern die Dimensionen der Faktizität und des Sinns vielmehr als miteinander vereinbar zu bestimmen, ja sogar notwendigerweise aufeinander bezogen in der ontologischen Erwartung des Menschen, sich selbst zu verwirklichen.[69] Somit kann gesagt werden, dass für Khoury in der phänomenologisch beobachtbaren Erfahrung der Enttäuschung und in ihrer ontologischen Entsprechung das sinnstiftende Absolute im faktisch existierenden Menschen in Form der Erwartung des vollkommenen Seins eingelassen ist und dass also religiöse, auf den Sinn ausgerichtete Orientierungen und säkulare, von der Faktizität des Menschen ausgehende Überlegungen einander ergänzend im menschlichen Lebensvollzug vereint werden müssen, um der menschlichen Situation gerecht zu werden. Nicht nur auf persönlicher menschlicher Ebene, sondern auch im Gefüge dessen, was Khoury als Kultur bezeichnet, sind diese beiden Dimensionen stets enthalten. Dem kulturellen Bereich der Religion als Ausdruck des Glaubens schreibt Khoury dabei eine besondere Bedeutung zu: Glaube ist für Khoury zwar primär ein Akt der „Überzeugung" (*iʿtiqād*), der gemeinsam mit anderen kulturellen Aktivitäten des Produzierens (*intāǧ*), des Erkennens (*maʿrifa*), des Schaffens (*ibdāʿ*), des Verhaltens (*sulūk*) und des Zusammenlebens (*ʿayš muštarak*) den Bereich der Kultur ausmacht, doch zugleich stehe er über den anderen Bereichen und präge sie mit seiner Tätigkeit der Überzeugung.[70]

---

68 Vgl. Khoury 2000: 29. Als vereidigter Priester der katholischen Kirche und zugleich Philosoph und Islamwissenschaftler beherrscht Khoury selbst mehrere Register, wählt jedoch in den vorliegenden Texten zur Kritik der Religion explizit das philosophische mit starker Anlehnung auch an das katholische. Die Wahl dieses Registers für eine Widerlegung zentraler Dogmen der katholischen Kirche hat möglicherweise mit zur kontroversen Aufnahme seiner Position innerhalb der katholischen Kirche geführt. In einem späteren Werk reflektiert er die Spezifika der einzelnen Register, vgl. Khoury 2006.

69 Vgl. Khoury 2007a: 25–26, 118–119.

70 Vgl. al-Ḫūrī 1997: 217–218.

Khourys Thesen als Beitrag zur Postsäkularismus-Diskussion

Die Frage nach der Vereinbarkeit von religiösen und säkularen Positionen ist ein zentrales Thema der Diskussionen um Postsäkularismus.[71] Habermas wendet sich ihr unter dem Eindruck der terroristischen Anschläge auf die Twin Towers in Manhattan am 11. September 2001 zu,[72] also wie Khoury unter den Vorbedingungen religiös geprägter Gewalt. Beide sind vom Gewaltpotential religiöser Gruppierungen betroffen und sehen gleichzeitig die Notwendigkeit, Religion nicht pauschal zu verurteilen, sondern in der Antwort mit zu berücksichtigen. Der Kontext, in dem sich beide Denker befinden, ist freilich trotz dieser Gemeinsamkeit unterschiedlich. Ein für die vorliegende Thematik zentraler Unterschied ist, dass Habermas aus dem Blickwinkel „unserer" gegenwärtigen Gesellschaft spricht, die er als mehrheitlich säkular auffasst, in der er aber auch die Existenz religiöser Gemeinschaften registriert.[73] In dieser dominant säkularen Gesellschaft attestiert er die Gefahr, dass „religiöse Bürger" sich genötigt fühlen, sich in eine einerseits religiöse und andererseits säkulare Identität aufspalten zu müssen, und sie zwar erstere frei ausleben können, sich aber nur in der Gestalt der letzteren als Staatsbürger beteiligen dürfen.[74] Khoury argumentiert in einem Kontext, in dem der Religion grosser Stellenwert zukommt, Säkularismus als von aussen aufgezwungen erachtet wird und die diskursiv unterlegene Position darstellt. Trotz der Unterschiede erkennen beide die Schwächen des Säkularismus und fordern eine postsäkulare Gesellschaft, um diese Schwä-

71 Für das Handbuch der Postsäkularität definiert sich die postsäkulare Gesellschaft gerade dadurch, dass sie unterschiedliche säkulare und religiöse Überzeugungen bewusst beherbergt und miteinander aussöhnen will. Diese Aussöhnung erfolge allerdings nicht durch Einebnung oder Gleichschaltung, sondern durch unermüdliche Kritik beider Positionen gleichermassen, ohne die eine der anderen vorzuziehen oder nachzustellen (vgl. Beaumont/Eder 2019: 16–18). Habermas legt die Grundspannung zwischen Glauben und Wissen sogar seiner neuen „anderen Geschichte der Philosophie" zugrunde: Habermas 2019.

72 Maeve Cooke zeigt, dass sich Habermas bereits in den 1980er Jahren mit der Frage nach der Stellung religiöser Stimmen im öffentlichen Diskurs befasste. Sie sagt aber auch, dass erst die ethischen Diskussionen um die Biotechnologie und der Terroranschlag des 9/11 ihn dazu bewogen haben, explizit über die Stellung religiöser Positionen im öffentlichen Diskurs nachzudenken. Vgl. Cooke 2006: 188–189.

73 Vgl. Habermas 2001: 13.

74 Vgl. Habermas 2013: 289; Habermas 2001: 12–13. Habermas schreibt diese Gefahr vor allem der säkularen Gesellschaft zu. Es bleibt unklar, ob die von ihm beschriebene postsäkulare Gesellschaft eine Beschreibung des aktuellen Zustandes oder eine zukünftig zu erfüllende Forderung darstellt.

chen zu überwinden. Habermas' Vorstellung einer postsäkularen Gesellschaft besagt, dass sie „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“[75] und dass in ihr „religiöse Sprachen“ als legitim erachtet und ebenso gehört werden sollen wie säkulare Weltanschauungen.[76] Die „säkularisierende[…] Umgebung“ bildet dabei den allgemeinen Rahmen für Gesellschaft und Politik, die sich selbst und darin eingebettete Phänomene stets auf das Weltliche hin ausrichten. Für Habermas ist dieser Rahmen der liberale Staat und „die in der Verfassung festgeschriebenen säkularen Entscheidungsgrundlagen.“[77] In diesem Rahmen und davon unterschieden verortet Habermas die „postsäkulare Gesellschaft“, bestehend aus mehrheitlich säkular eingestellten Personen, aber auch aus religiösen Gemeinschaften.[78] In der postsäkularen Gesellschaft will Habermas auch sich als religiös identifizierenden Personen als solchen Zugang zu den öffentlichen Debatten gewähren.[79]

Die Kluft zwischen religiösen Vorstellungen und dem säkularen Rahmen, in den sie eingelassen werden sollen, überwindet Habermas einerseits durch eine „Übersetzung“ der religiösen Sprache in eine säkular akzeptierte Sprache: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“[80] Diese Übersetzung erläutert Habermas nicht im Einzelnen, doch kann ihr ein den Religionsgemeinschaften inhärentes und ein ihnen externes Moment zugeschrieben werden. Das interne Moment ist in dem ersichtlich, was Habermas als „Reflexionsschub“ der Religionsgemeinschaften bezeichnet. Er meint damit, dass von ihnen eine Reflexion ihrer Stellung in der Welt in dreifacher Hinsicht erwartet wird: Sie müssten akzeptieren, dass ihre Position nur eine von vielen weiteren möglichen Positionen ist, dass die Wissenschaften in der Erklärung der natürlichen Phänomene den Vorrang haben und dass die den Staat begründende Moral weltlich ist.[81] Das externe Moment kommt in Habermas' Darstellung der öffentlichen Debatte zur Geltung, wenn religiös argumentierende Positionen auf andere Argumentationsweisen stossen und sich in einen Aushandlungsprozess begeben, sich darin transformieren und schliesslich in eine breit akzeptierte Position eingehen, in die sie übersetzt werden.[82]

75 Habermas 2001: 10.
76 Vgl. Habermas 2001: 13.
77 Habermas 2001: 10–11.
78 Vgl. Habermas 2001: 11–12.
79 Vgl. Habermas 2013: 289–290; Habermas 2001: 13.
80 Habermas 2001: 15.
81 Vgl. Habermas 2001: 10.
82 Vgl. Habermas 2001: 13; Habermas 2013: 289–290.

Es wurde mehrfach angemerkt, dass in der von Habermas formulierten Erfordernis der Übersetzung religiöser Positionen ein Bias inhärent ist, der säkularen gegenüber religiösen Positionen den Vorzug gibt – schliesslich fordert er nur die Übersetzung religiöser Einstellungen.[83] Dabei wird übersehen, dass Habermas auch den (Natur)Wissenschaften und weltanschaulichen Positionen einen direkten Eingang in die politische Sphäre versagt. Diese Positionen müssen sich, wie die religiöse Position auch, der öffentlichen Debatte stellen und werden im Aushandlungsprozess transformiert. Die Notwendigkeit dieser Transformation begründet Habermas damit, dass Wissenschaften ihren Gegenstand entpersonalisieren und ihn beobachtend erklären, während es im öffentlichen Bereich aber vielmehr um „Personen" und um Rechtfertigung von Positionen geht.[84] In Anlehnung an Habermas bedarf daher auch das wissenschaftliche Denken eines „Reflexionsschubs", wie ihn Habermas aber nur von den Gläubigen explizit fordert. Der Bias ist allerdings bei Habermas insofern vorhanden, als dass er dieselbe Vernunft, die den wissenschaftlichen, nicht aber den religiösen Bereich prägt, auch im öffentlichen Bereich für zentral hält. Die zwischen den unterschiedlichen Positionen vermittelnde Instanz bezeichnet Habermas zwar als einen „demokratisch aufgeklärten Commonsense", der sowohl von der Religion als auch von anderen weltanschaulichen oder wissenschaftlichen Inhalten gleichsam Abstand nimmt.[85] Und dennoch bevorzugt diese Vermittlungsinstanz, Habermas nennt sie auch „pluralisierte[...] Vernunft des Staatsbürgerpublikums"[86], einseitig säkulare Perspektiven. Diese Einseitigkeit ist Habermas bewusst, wenn er dieser von ihm beschworenen Vernunft zugleich zwei zentrale Mängel zuschreibt: die ungenügende Verankerung der zwischenmenschlichen Solidarität in ihr und ihr „Defaitismus" im Blick auf das Normative und die Transzendenz, d. h. ihr erklärter Rückzug aus diesen Bereichen.[87] Habermas empfiehlt der Philosophie, zur Behebung dieser Mängel auch weiterhin eine „dialogische[...] Beziehung zur Religion" zu pflegen, und warnt eindringlich davor, die Philosophie oder auch die säkularisierte Staatsgewalt als strikt von Religion getrennt zu sehen.[88] Wie dieser Dialog erfolgversprechend umgesetzt werden kann, bleibt unklar.

---

83 Vgl. Cooke 2006: 196–198.
84 Vgl. Habermas 2001: 11–12.
85 Vgl. Habermas 2001: 10–11.
86 Habermas 2001: 11.
87 Vgl. Habermas 2013: 299–300.
88 Vgl. Habermas 2013: 293–299. Siehe hierzu auch Shomali/Soltani 2014: 42–43.

Mit Khoury – der interessanterweise auf den Begriff der Vernunft (*ʿaql*) vollständig verzichtet[89] – kann dieser Dialog deutlicher gefasst werden: Es handle sich um ein Zusammenspiel von zwei gegensätzlichen Dimensionen im Sein des Menschen, die im Erwarteten, das der Mensch antizipiert, aufeinandertreffen. In den verschiedenen Stadien der Erfahrung der Enttäuschung nehme das Erwartete unterschiedliche Grade der Konkretion an, ohne dass die beiden involvierten Ebenen dadurch einander aufheben oder in eins fallen. Wesentlich dabei ist, dass es sich für Khoury nicht um einen Antagonismus handelt, der zwischen Menschen unterschiedlicher Orientierung besteht, sondern dass er im Menschen selbst in Form der Verankerung in den Dimensionen der Sinnhaftigkeit und der Faktizität vorliegt. Somit sind beide Ebenen im Menschen selbst vorhanden, und da keine Widersprüche, sondern zwei unterschiedliche Dimensionen, die es gleichsam zu beachten gilt. Was Khoury ausführlich für die individuelle menschliche Ebene beschreibt, gilt für ihn auch auf der zwischenmenschlichen sozialen Ebene; und die gemeinschaftlich ausgeübte Religion mit ihren – freilich reformerisch verstandenen – kirchlichen Institutionen und Riten sieht er als wichtige Quelle für solidarisches Zusammenleben.[90]

Der vorliegende Versuch, Habermas mit Khoury ins Gespräch zu bringen, zeigt die starke Überlappung in den Themen und Anliegen der beiden Denker, die sich insbesondere auch in ihrem Bemühen um eine postsäkulare Gesellschaft zeigt, für die sie sich allerdings mit unterschiedlichen Prioritäten einsetzen. Während es für Habermas ausgehend von der vernünftigen Ordnung des öffentlichen Raumes darum geht, das säkulare staatliche Gefüge zu bewahren und es neuen, auch religiösen Empfindungen entsprechend zu transformieren[91], strebt Khoury danach, die Bedürfnisse des Menschen und seine Erwartungen zu erfassen und ausgehend hiervon den öffentlichen Raum zu gestalten. Khourys Antwort auf die Frage nach der konkreten Realisierung der Inklusion religiöser Positionen in der Öffentlichkeit ist dabei im Vergleich zu Habermas' Vorschlag präziser. Dies kann als ein Hinweis gewertet werden, dass für diese Inklusion auch die religiöse Position selbst – neben den lediglich der Vernunft unterstellten Positionen – gehört werden muss, um ein vollständiges Bild zu bekommen.

89 Statt Vernunft spricht Khoury von „theoretischer“ und „praktischer“ „Intelligenz“ (*ḏakāʾ naẓarī* und *ʿamalī*), vgl. al-Ḫūrī 1997: 58–59.
90 Vgl. Khoury 2000: 46–47.
91 Vgl. Cooke 2006: 198.

Literatur

ʿAṭāllāh, (al-Ab) Mārūn (2010): „Ism ʿalam, salban am īǧāban?“. In: *Būlus al-Ḫūrī. Faylasūf al-lā-kamāl*. Hrsg. von Baskāl Laḥḥūd. O. O.: Manšūrāt al-Ǧāmiʿa al-Anṭūniyya, 257–274.

Aoun, Mouchir (2012): *Une pensée arabe humaniste contemporaine. Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine*. Paris: L'Harmattan.

Avakian, Sylvie (2012): *The Other in Karl Rahner's Transcendental Theology and George Khodr's Spiritual Theology within the Near Eastern Context*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Beaumont, Justin (Hrsg.) (2019): *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London/New York: Routledge.

Beaumont, Justin / Eder, Klaus (2019): „Concepts, Processes, and Antagonisms of Postsecularity“. In: Beaumont 2019: 3–24.

Cooke, Maeve (2006): „Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal“. *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 187–207.

Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Habermas, Jürgen (2008): „Die Dialektik der Säkularisierung“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4: 33–46.

Habermas, Jürgen (2013): „Politik und Religion“. In: *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meyer. München: C. H. Beck, 287–300.

Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1 (von 2): *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.

Le Comité de Soutien à Mgr. Grégoire Haddad (1975): „Cronique de ‚L'affaire Grégoire Haddad'“. In: *Liberér le Christ et l'homme…* Von Grégoire Haddad. Beirut: Editions Afâq, 193–203.

al-Ḫūrī, Būlus (1997): *Fī sabīl ansanat al-insān*. Beirut, O. V.

Khoury, Paul (2000): *Monde Arabe et mutation socio-culturelle. Problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle*. Edingen-Neckarhausen: deux mondes.

Khoury, Paul (2006): *Aporétique. Que sçay-je?* Paris: L'Harmattan.

Khoury, Paul (2007a): *Le fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la déception*. Paris: L'Harmattan.

Khoury, Paul (2007b): *Liste 2: Ecrits de Paul Khoury*. http://jkhoury.free.fr/pkhoury/pk_fr.htm (7.7.2021).

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2017): *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz.

Moser, Kata (2021): „Būlus al-Ḫūrī (Paul M. R. Khoury)“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe, 333–349; 372–377.

Reissner, Johannes (1976): „Säkularisierung des Libanon? Äusserungen von Muslimen zum neuen Schlagwort ʿAlmana“. *Orient* 17.3: 13–37.

Šāhīn, Ǧīrūm (2010): „Būlus al-Ḫūrī wa-maǧallat *Āfāq*“. In: *Būlus al-Ḫūrī. Faylasūf al-lā-kamāl*. Hrsg. von Baskāl Laḥḥūd. O. O.: Manšūrāt al-Ǧāmiʿa al-Anṭūniyya, 269–274.

Schulze, Reinhard (2010): „Die Dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität“. In: *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte.* Hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Lienemann. Zürich: Theologischer Verlag, 147–205.
Shomali, Alireza / Soltani, Ebrahim K. (2014): „Metaphysics, Secularism, and Cosmopolitan Democracy“. In: *Iranian Identity and Cosmopolitanism.* Hrsg. von Lucian Stone. London/New York: Bloomsbury, 35–48.
Traboulsi, Fawwaz (2012): *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.

Sarhan Dhouib

Religionskritik in der philosophischen Literatur am Beispiel von Amīn ar-Rīḥānī

Persönliche Begegnungen

Frau Anke von Kügelgen lernte ich als Autorin der Monographie *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*[1] kennen. Kurz nach meinem Maîtrise-Abschluss (1996) an der Universität Sfax (Tunesien) las ich eine Besprechung ihrer Arbeit von Muḥammad at-Turkī[2] in arabischer Sprache sowie seine arabische Übersetzung ihres Aufsatzes „‚Averroisten' im 20. Jahrhundert. Zur Ibn-Rušd-Rezeption in der arabischen Welt".[3] Dieses Interesse an der arabischen Philosophie der Gegenwart weckte meine Aufmerksamkeit und verstärkte meine Auseinandersetzung mit der orientalistischen Perspektive auf die Philosophie in der arabischen Welt. Eins der ersten Bücher, mit dem ich mich nach meiner Ankunft 2003 in Deutschland befasste, obwohl ich mich zu dieser Zeit vor allem intensiv mit Schellings Philosophie beschäftigte, war ihre Monographie.

Im Lauf der Zeit stellte ich fest, dass die Arbeit von Anke von Kügelgen eine Ausnahme bildet, insofern ihr Fokus auf einer Neugründung des modernen Rationalismus in der arabischen Philosophie der Gegenwart liegt – ein brisantes Thema, das damals wie heute wenig Beachtung in der Islamwissenschaft fand und findet. Diese Diskrepanz zwischen der Brisanz des Themas und der fehlenden Beachtung ermutigte mich, die Einladung des kubanischen interkulturellen Philosophen Raúl Fornet-Betancourt anzunehmen, ein Concordia-Heft herauszugeben, in dem zeitgenössische arabische Philosophen zu Wort kommen.[4] Fornet-Betancourt war zu der Zeit mein Kollege am Institut für Philosophie an der Universität Bremen und interessierte sich u. a. für den interkulturellen Dialog mit den arabischen Philosoph:innen der Gegenwart. Auf Vermittlung ihres ehemaligen syrischen Philosophieprofessors Ṣādiq Ǧalāl al-ʿAẓm und des deutschen Orientalisten Stefan Wild wurde das Concordia-Heft zur arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart von Anke von Kügelgen in *Die Welt des Islams*[5] be-

1 Vgl. von Kügelgen 1994a.
2 Vgl. at-Turkī 1999: 61–64.
3 Vgl. von Kügelgen 1994b: 351–371. Fūn Kūǧilǧin 1998: 115–137.
4 Vgl. Dhouib 2011.
5 Vgl. von Kügelgen 2013: 129–131.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-012

sprochen. Dies führte schliesslich zu einer persönlichen Begegnung in Bern und war der Beginn einer langjährigen konstruktiven und fruchtbaren Zusammenarbeit.

Im Zentrum unseres wissenschaftlichen Austausches standen insbesondere die Beiträge für den *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt* (19. und 20. Jahrhundert)[6] – eine Zusammenarbeit, die nun seit über zehn Jahren besteht und im Juli 2021 abgeschlossen wurde. Im Zuge dessen waren wir mit vielen konzeptionellen, philologischen, begrifflichen und argumentativen Herausforderungen konfrontiert, die wir im Geist „des Zuspruchs und des vertrauten Umgangs"[7] bewältigt haben. Dieses Zusammentreffen von Orientalistik und Philosophie für die Behandlung der Philosophie im modernen arabischsprachigen Raum habe ich als ausgesprochen fruchtbar erlebt, und ich bin sehr dankbar, dass ich Anke von Kügelgen kennen lernen durfte: Nicht nur ihre wissenschaftlichen Kompetenzen, ihre tiefgreifenden philologischen und philosophischen Kenntnisse sowie ihre Gründlichkeit bei der Prüfung der Originaltexte und ihrer Übersetzungen, sondern auch ihr offener und neugieriger Geist, ihre kulturelle Sensibilität für die Andersheit und nicht zuletzt ihre Aufrichtigkeit und Gastfreundschaft habe ich in den Jahren der engen Zusammenarbeit sehr schätzen gelernt.

Parallel zu der Arbeit an den Bänden zur *Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt* (19. und 20. Jahrhundert) gründete sie die Buchreihe *Philosophie in der nahöstlichen Moderne*, in der 2023 unsere Anthologie *Konzepte von Toleranz und Intoleranz in der arabischen Welt*[8] publiziert werden wird, an der wir zurzeit intensiv arbeiten. Vor dem Hintergrund dieser langjährigen philologischen und philosophischen Begegnungen sind die folgenden Überlegungen für die Festschrift entstanden. Sie schliessen insbesondere an ihre Studie *Konflikt, Harmonie oder Autonomie? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion*[9] an und untersuchen einige Facetten der Religionskritik um 1900 bei Amīn ar-Rīḥānī.

6 Vgl. von Kügelgen 2021.

7 Dies ist eine Anspielung auf at-Tawḥīdīs Abhandlung *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa* (*Buch des Zuspruchs und des vertrauten Umgangs*).

8 Vgl. Dhouib / von Kügelgen 2023.

9 Vgl. von Kügelgen 2017: 30–120.

Amīn ar-Rīḥānī: ein Protagonist der interkulturellen Begegnung

Der am 24. November 1876 im Libanon in einer maronitischen Familie geborene ar-Rīḥānī gilt als eine wichtige Figur in der arabischen Renaissancebewegung (*Nahḍa*).[10] Er emigrierte früh mit seiner Familie nach New York, wo er im Handelsbetrieb seiner Familie tätig war und sich zugleich als Autodidakt in Literatur und Philosophie weiterbildete. Vielseitig interessiert, begann er Shakespeare, Huxley, Spencer und Voltaire zu lesen und wendete sich der Literatur, der Philosophie und dem Theater zu. Innerhalb der vielfältigen arabischsprachigen Zeitungslandschaft in New York publizierte ar-Rīḥānī seine ersten kritischen Beiträge und Essays in Zeitschriften wie *al-Iṣlāḥ* (Die Reform), *al-Ḥaqīqa* (Die Wahrheit), *al-Muhāǧir* (Der Migrant) und *Mirʾāt al-ġarb* (Spiegel des Westens). Seine ersten englischsprachigen Gedichte wurden in der Zeitschrift *Papyrus* gedruckt. Später publizierte er in weiteren amerikanischen Zeitschriften wie *Phoenix*, *Atlantic Monthly* and *Poet Lore*.

Um 1900 erscheinen mehrere Schriften von ar-Rīḥānī, darunter seine Romane *al-Mukārī wa-l-kāhin* (1903: Der Eseltreiber und der Priester)[11], *The Book of Khalid* (1911)[12] und *Zanbaqat al-ġawr* (1915: Die Lilie von *al-ġawr*)[13] sowie sein Theaterstück *al-Muḥālafa aṯ-ṯulāṯiyya fī l-mamlaka al-ḥayawāniyya* (1903: Der trilaterale Vertrag im Königreich der Tiere)[14] und seine Essays *ar-Rīḥāniyyāt* (1910: *The Rihani Essays*)[15]. In diesen Schriften kommen verschiedene Formen der Gesellschafts- und Religionskritik zum Ausdruck, die als einige der ersten innerhalb der modernen arabischsprachigen philosophischen Literatur gelten können und die in einer doppelten Literatur- und Philosophietradition, der des Orients und der des Okzidents, stehen.[16]

Ar-Rīḥānī verbrachte sein Leben hauptsächlich in New York und dem Libanon, unternahm aber auch grössere Reisen durch Europa, Lateinamerika, die arabische Welt und Indien, die er in verschiedenen Schriften beschrieb. Politisch und intellektuell aktiv, adressierte er seine Kritik an den Autoritarismus des Osmanischen Reiches sowie an die kolonialistische Politik Frankreichs im

10 Ausführlich dazu Dhouib 2021: 269–274.

11 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d. Es liegt eine deutsche Übersetzung dieses Romans vor, Rihani 1995. Im Folgenden wird sowohl die arabische Edition als auch die deutsche Übersetzung zitiert.

12 Vgl. Rihani 2016.

13 Vgl. ar-Rīḥānī 2016e.

14 Vgl. ar-Rīḥānī 2016 f.

15 Vgl. ar-Rīḥānī 2016b. Es liegt eine englische Übersetzung dieser Essays vor, Rihani 2010.

16 Vgl. Naṣṣār 2012: 437–442.

Libanon und der arabischen Welt und engagierte sich für die arabische Befreiungsbewegung. Er verstarb am 13. September 1940 in al-Furayka im Libanon.

Die Frage nach der Religionskritik

Blicken wir im Folgenden darauf, wie die Facetten der Religionskritik in der philosophischen Literatur ar-Rīḥanīs artikuliert und vermittelt werden, dann geht es nicht um eine Untersuchung der historischen Reihenfolge der Schriften, sondern um die Herausarbeitung intertextueller Bezüge zwischen den theoretischen Überlegungen und den literarischen Texten. Denn meine weiteren Überlegungen werden von der These getragen, dass die theoretischen Texte von ar-Rīḥānī aus der Zeit um 1900 in engem Zusammenhang mit seinen literarischen Schriften stehen und somit als Ensemble einen Zugang zu seiner Religionskritik bieten. Diese tritt u. a. in seiner Rede *Zur religiösen Toleranz* (*at-Tasāhul ad-dīnī*)[17] vom 9. Februar 1900 in New York und seiner Erzählung *Der Eseltreiber und der Priester* als exemplarisch für die Verflechtung von Philosophie und Literatur hervor, wobei einige autobiographische Aspekte von ar-Rīḥānī in seiner Erzählung als literarisches Mittel implizit die Formulierung der Religionskritik ermöglichen und verstärken.[18] So wird der Protagonist der Erzählung, der ehemalige Eseltreiber (im Libanon) und Händler (in New York) Abū Ṭannūs mit wohlreflektierten Argumenten für seine Religionskritik ausgestattet. Diese gewinnt er beispielsweise aus ar-Rīḥānīs Kritik am Klerus in dessen tatsächlich gehaltener Rede *Zur religiösen Toleranz*, der der Protagonist in dieser Fiktion beiwohnt,[19] und als aufmerksamer Leser der arabischsprachigen und reformistischen New Yorker Zeitungen sowie über einen Schriftsteller, den er in seinem Geschäft angestellt hat und der ihn mit den religionskritischen Argumenten Voltaires vertraut macht.[20] Tatsächlich hat sich ar-Rīḥānī in seinem Artikel vom 3. März 1904 in der New Yorker Zeitung *al-Hudā* (Die Rechtleitung) Voltaires Religionskritik gewidmet. Dabei wird deutlich, dass er mit Voltaires Schriften und deren Kritik vertraut ist und sich über einen längeren Zeitraum mit ihnen auseinandergesetzt hat.[21] Einige wichtige Schriften Voltaires, darunter *The History of Charles the Twelfth* (1880), *The Philosophical Dictionary* (1901), *Théatre de Voltaire* (1860)

---

17 Vgl. ar-Rīḥānī 2016b: 385–396; Engl. Übers. Rihani 2010: 26–43.
18 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1225–1228; Dt. Übers. Rihani 1995: 10–19.
19 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1225; Dt. Übers. Rihani 1995: 10–12. Vgl. ar-Rīḥānī 2016b: 385–389; Engl. Übers. Rihani 2010: 26–32.
20 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1227–1228; Dt. Übers. Rihani 1995: 19–20.
21 Vgl. ar-Rīḥānī 2016c: 1136–1138.

und *Voltaire's Letters on the Christian Religion* (undatiert), befinden sich bis heute in seiner Privatbibliothek.[22]

Die Religionskritik in den Schriften von ar-Rīḥānī reicht von der Kritik am Klerus und seiner autoritären Herrschaft über die Gesellschaft, über die Kritik an der theologisch-rhetorischen Rechtfertigung von Untugenden bis hin zur Kritik an der Intoleranz.[23]

Literarische Philosophie – philosophische Literatur?

Ein prominenter Vertreter der These, dass ar-Rīḥānīs Romane um 1900 einer „philosophischen Literatur" (*adab falsafī*) zuzurechnen sind,[24] ist der libanesische Philosoph Nāṣīf Naṣṣār. In dieser Literatur lässt sich neben einer theoretischen Dimension auch eine aktive Vermittlungsrolle philosophischer Auffassungen mit künstlerischen/rhetorischen Mitteln und in einem literarischen Stil feststellen. Darüber hinaus fördert diese Literatur die Errichtung eines „philosophischen Fundaments"[25] der Kritik und ermöglicht darauf aufbauend eine „kritische Theoretisierung" philosophischer Ideen, wie etwa des Fortschritts-, Religions- und Freiheitsbegriffs. In diesem Zusammenhang fungiert die Kritik als Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen des Denkens und des Handelns. Theoretisierung, Vermittlungsfunktion und Kritik bilden somit in ar-Rīḥānīs Romanen, Erzählungen und Theaterstücken die Hauptmotive seiner Reflexionen und werden mit seinen theoretischen und philosophischen Essays untermauert.

Ar-Rīḥānīs Romane reihen sich ein in die arabischsprachige moderne philosophische Literatur, die um 1900 entsteht und von Autoren wie Fransīs al-Marrāš (1836–1873), Faraḥ Anṭūn (1874–1922) und Ǧubrān Ḫalīl Ǧubrān (1883–1931) geprägt wird. Sowohl in Arabisch als auch in Englisch verfasst, knüpft sie gleichzeitig an literarisch-philosophische Texte von Voltaire, Rousseau, Goethe, Shakespeare und Nietzsche an.[26] Mit den philosophischen Romanen wird eine Transgression angestrebt, indem eine neue bzw. subversive Sprache erprobt wird, die zur Vermittlung und Rechtfertigung neuer philosophischer Gedanken

22 Vgl. ar-Rīḥānī 2016b: 635–636, Fn. 1 (Fussnote des Herausgebers). Die Daten nach den Schriften verweisen auf die von ar-Rīḥānī verwendeten Editionen.
23 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1226–1227; Dt. Übers. Rihani 1995: 18–20.
24 Vgl. Naṣṣār 2012: 437.
25 Vgl. Naṣṣār 2012: 438.
26 Vgl. Naṣṣār 2012: 438.

dient sowie ihre kritische Reflexion ermöglicht. Diese Kritik verfolgt zwei Ziele zugleich, denn sie drückt das Anliegen des Autors selbst aus und fungiert für eine breite Öffentlichkeit als Zugang zur Debatte.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Kontext ar-Rīḥānīs Beschäftigung mit dem Dichterphilosophen al-Maʿarrī. Ar-Rīḥānī edierte 1903 eine englische Auswahlübersetzung seiner Gedichte und Essays.[27] Interessant in diesem Zusammenhang ist ar-Rīḥānīs *Preface* zu seiner Übersetzung *The quatrains of Abu'l Ala*, die hier teilweise für die Analyse herangezogen wird. Im Vorwort rehabilitiert ar-Rīḥānī die Figur von al-Maʿarrī als Dichterphilosophen und Religionskritiker, der seiner Meinung nach bisher weder in der arabischen noch in der europäischen Geistesgeschichte Beachtung gefunden habe.[28] So schreibt ar-Rīḥānī:

> He attacked the superstitions and the false traditions of religions, and proclaimed the supremacy of the mind; he hurled his trenchant invectives at the tyranny and despotism of rulers, and asserted the supremacy of the human soul; he stood for perfect equality, and fought against the fallacies, the shams and the lies of the ruling class of his time, in its social, religious and political aspects.[29]

Allerdings stellt ar-Rīḥānī die philosophische Literatur als übergreifendes Anliegen verschiedener philosophischer Traditionen des Skeptizismus und des Agnostizismus heraus, die eine transkulturelle Dimension gewinnt, indem sie eine Möglichkeit bietet, ethische Skepsis und Religionskritik jenseits der religiösen Konfessionen zu entwickeln. Die Verflechtung zwischen Literatur und Philosophie als der gemeinsame Nenner wird insbesondere durch die Beschreibung von al-Maʿarrī als „the Lucretius of Al-Islam, the Diogenes of Arabia and the Voltaire of the East"[30] verdeutlicht.

Ar-Rīḥānīs Bezug auf Lucretius, Diogenes und Voltaire ist zudem als eine Bezugnahme auf verschiedene Sprachräume (Latein, Griechisch und Französisch) und philosophische Denkschulen (Naturphilosophie, Kynismus und französische Aufklärung) zu begreifen. Allen gemeinsam ist eine Religions- und Gesellschaftskritik, die bei Lucretius und Voltaire auf unterschiedliche Weise in der Verflechtung von Literatur und Philosophie (philosophische Gedichte und Romane, Aphorismen) zum Ausdruck kommt.

Betrachtet man ar-Rīḥānīs weitere Texte zum Verhältnis von Literatur und Philosophie näher, dann wird deutlich, dass er die Philosophie vor allem in der

---

27 Vgl. [al-Maʿarrī] 1904.
28 Vgl. Rihani 1904: V–XX.
29 Rihani 1904: V.
30 Rihani 1904: VI.

Abstraktion und der Argumentation von der Literatur unterscheidet. Allerdings sollen beide Disziplinen den tiefen „dunklen Abgrund" des menschlichen Daseins ergründen. Somit müssen Dichtung, Romane und Theaterstücke philosophisch angelegt sein und die Vielfalt unserer Existenz kultivieren. Philosophie und Literatur streben darüber hinaus nach einer „spirituellen Universalität".[31]

Die Verflechtung von Philosophie und Literatur ermöglicht neben den intertextuellen Bezügen und der Polyphonie verschiedene Formen der Kritik. Diese lässt sich schärfer und subversiver formulieren, da sie versteckt durch literarische Mittel wie Allegorien und Anspielungen formuliert werden kann.

Formen der Religionskritik

Im folgenden Teil wird exemplarisch gezeigt, wie im Kurzroman *Der Eseltreiber und der Priester* eine Religionskritik formuliert und vermittelt wird und welche Rolle dabei die explizite Intertextualität mit dem Text *Zur religiösen Toleranz* spielt. Hier wird deutlich, wie das Zusammenspiel von theoretischer Reflexion und literarischer Erzählung zur Entwicklung einer Religionskritik innerhalb der philosophischen Literatur gedacht und vermittelt werden kann.

In *Der Eseltreiber und der Priester* gerät der Protagonist und ehemaliger Eseltreiber Abu Tannus (Abū Ṭannūs) in einer Kutsche auf seinem Rückweg von Beirut in sein Heimatdorf im Libanongebirge in einen Streit mit dem Priester Yussuf (Yūsif),[32] der als „Ohr", „Hand" und „Augen"[33] des lokalen Bischofs beschrieben wird. Als Reaktion auf die prononcierte Kritik an Religion und Klerus durch Abu Tannus, der eine Zeitlang in New York als Händler tätig war, schlägt der Priester Abu Tannus, sodass dieser verdutzt als Antwort lediglich seine andere Wange hinhält. Während Abu Tannus die Fahrt fortsetzt, verlässt der Priester mitten in der Nacht die Kutsche und erlebt in der Morgendämmerung eine spirituelle Erleuchtung, die ihn die Wahrheit der Kritik erkennen lässt. Wieder zuhause, beginnt Yussuf sein Leben zu ändern, wendet sich vom Priestertum ab und fordert seinen eigenen Sohn, der sich in der Priesterausbildung in Rom befindet, brieflich auf, sein Studium abzubrechen und nach Hause zurückzukehren. Sein zweiter Sohn hingegen, der „die Kunst der Liebe bei den Mädchen von

31 Vgl. ar-Rīḥānī 2016a: 307–308.

32 Hier wird die Schreibweise der Namen und der Terminologie in der deutschen Übersetzung verwendet.

33 ar-Rīḥānī 2016d: 1235; Dt. Übers. Rihani 1995: 36.

Beirut“[34] studiert, erhält keinen Brief. Zusammen mit Abu Tannus arbeitet der Priester für zwei Wochen als Eseltreiber und verteilt kostenlos Lebensmittel an Bedürftige, bevor er vom Patriarchen wegen Besessenheit verurteilt und in ein Kloster verbannt wird, das er fortan nicht mehr verlassen darf. Von diesen Begebenheiten erfährt der Leser nur durch einen anderen „Besessenen“, der zur „Heilung“ ebenfalls in diesem Kloster einsass, jedoch fliehen konnte.[35]

Die Religionskritik im Roman speist sich aus der Idee einer Ganzheitlichkeit des Daseins, die eine Nähe zu Natur und Sinnlichkeit miteinschliesst, aus einer scharfen Sozialkritik an der klerikalen Elite sowie aus ar-Rīḥānīs Ansatz zur Toleranz und Intoleranz, deren philosophische Dimension sich nicht zuletzt in den intertextuellen Verweisen zwischen dem Roman und dem theoretischen Werk ar-Rīḥānīs erschliesst.

Es lohnt sich, in einem ersten Schritt die soziale Schicht der Eseltreiber zu beleuchten. Bereits einleitend werden sie als besondere Menschen charakterisiert, die trotz ihres heiteren Gemüts häufig fluchen und eine „natürliche Intelligenz“ (*aḏ-ḏakāʾ al-fiṭrī*) besässen.[36] Als Gründe für diese „natürliche Intelligenz“ werden der enge Bezug der Eseltreiber zur Natur und ihre guten Kenntnisse verschiedener sozialer Klassen angeführt. Wie umfassend ihre sozialen Kenntnisse sind, zeigt sich z. B. darin, dass der Eseltreiber im Roman als Reisender eine Transferfigur par excellence ist, der im Rahmen seines Transporthandels mit unterschiedlichen Regionen und den verschiedensten Personen in Berührung kommt. So ist auch die Händlertätigkeit Abu Tannus’ in New York unter dem Paradigma des Transfers zu verstehen, die nun nicht nur Regionen, sondern Länder und ganze Kontinente miteinander verbindet. Die tiefe Verbundenheit mit der Natur zeige sich bei den Eseltreibern auch in ihren Eigenschaften, die sie mit vier Tieren gemeinsam haben: „Die Treue des Hundes, die Sanftmut des Schafes, die Unermüdlichkeit der Ameise und die Gutmütigkeit des Maultieres“.[37]

Wendet man sich in einem zweiten Schritt den Gesprächen in der Kutsche zu, so wird deutlich, dass sich Abu Tannus’ Religionskritik aus konkreten Erfahrungen speist, die nicht nur Abu Tannus, sondern bereits sein Vater mit der klerikalen Elite gemacht haben. Die an den Sohn weitergegebenen Erfahrungen des Vaters spiegeln das erlebte Verhalten der Mönche im Libanon, „ihre Gewinnsucht, ihre Betrügerei, ihre Ungerechtigkeit und Anmaßung“ wider.[38] Abu

34 ar-Rīḥānī 2016d: 1235; Dt. Übers. Rihani 1995: 36.
35 ar-Rīḥānī 2016d: 1242; Dt. Übers. Rihani 1995: 53.
36 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1223–1224; Dt. Übers. Rihani 1995: 7–9.
37 ar-Rīḥānī 2016d: 1224; Dt. Übers. Rihani 1995: 10.
38 ar-Rīḥānī 2016d: 1226; Dt. Übers. Rihani 1995: 16.

Tannus selbst machte die gleichen Erfahrungen in seinen Begegnungen mit den Priestern in New York, deren Untugenden er unumwunden festhält: ihre Gier und ihr korruptes Verhalten, das auf stetige Gewinnmaximierung aus ist, die daraus resultierenden Lügen und Doppelmoral. Die Kritik an der Korruption des Klerus wird nicht nur als regionales Problem dargestellt, sondern verweist mit der Figur des Vaters des Eseltreibers auch auf eine im Libanon selbst bestehende kritische Auseinandersetzung mit den religiösen Institutionen wie dem Klerus.

Somit wird nicht Religion *per se* kritisiert, die Kritik richtet sich vielmehr gegen die institutionelle Organisation der Religion und ihre im Verlauf der Geschichte herausgebildeten autoritären Herrschaftsstrukturen weltlicher und intellektueller Art, d. h. ebenso gegen Machtmissbrauch wie gegen ihr Interpretationsmonopol im Sinne einer theologisch-rhetorischen Rechtfertigung von Untugenden und ist damit gleichzeitig als Gesellschaftskritik zu begreifen. Dass sich die klerikale Herrschaft in einer Kultur der Angst und Gewalt manifestiert, zeigt sich im Romanverlauf, der alles andere als hoffungsvoll endet. Sie deutet sich aber bereits im Gespräch Abu Tannus' mit dem Kutscher an, der Abu Tannus' neugierige Fragen nach dem ausgestiegenen Priester mit der Gegenfrage kontert, ob er Ausländer sei oder dumm.[39]

Aufgrund ihrer „natürlichen Intelligenz“[40], die Vater und Sohn in ihrem kritischen Blick vereint, kann Abu Tannus im Gespräch mit dem Priester zusätzlich seine Welterfahrenheit, seinen regen Austausch mit Ausländern und seine Bildung in die Waagschale werfen.[41] Es ist nicht eine klassische Bildung gemeint, sondern die eines Autodidakten, womit eine weitere Parallele zu ar-Rīḥānī ins Auge springt, der sich vor allem selber durch Reisen und Lektüre bildete.

Ein dritter Aspekt ist, dass diese Parallelität zwischen Romanfigur und Autor sich auf mehrere Ebenen erstreckt, denn es tauchen zahlreiche literarische Doppelgänger des Autors ar-Rīḥānī im Roman auf, und sie sind alle Teil einer intertextuellen Strategie, das Romangeschehen und ar-Rīḥānīs theoretische Schriften miteinander zu verflechten, um Abu Tannus' Religionskritik philosophisch zu untermauern: Namentlich taucht ar-Rīḥānī als ein über religiöse Toleranz vortragender Redner mit einer agnostischen Position[42] auf, den der Protagonist Abu Tannus in New York gehört habe. Tatsächlich ist es seine in New York gehaltene Rede von Februar 1900, die seine Überlegungen zur religiösen Toleranz und seine Kritik an Intoleranz auf den Punkt bringt und zu einem zen-

39 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1235; Dt. Übers. Rihani 1995: 36.
40 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1227; Dt. Übers. Rihani 1995: 17.
41 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1231; Dt. Übers. Rihani 1995: 25.
42 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1225; Dt. Übers. Rihani 1995: 12.

tralen Intertext des Gespräches zwischen Priester und Abu Tannus wird.[43] Ebenso die Essays eines reformistischen Schriftstellers arabischsprachiger Zeitschriften aus New York tragen, wie ihr Autor, ar-Rīḥānīs Züge.[44] Auch ein Gesprächspartner, ein nicht näher genannter Schriftsteller, der zeitweise im Geschäft Abu Tannus' arbeitet, hat viele biographische Details mit ar-Rīḥānī gemeinsam: Der Schriftsteller, der „seinen Chef mit Voltaire bekannt [machte]" und „ihn [...] mit Voltaires Argumenten gegen den Klerus [rüstete]"[45], absolvierte in einer syrischen Schule seine Ausbildung, sprach Französisch und war ein leidenschaftlicher Leser und Liebhaber von Büchern.[46] Mit Voltaire, der im Roman nur kurz als Referenz genannt wird, erschliesst sich eine philosophische Dimension der Religionskritik, die wie bereits erwähnt in ar-Rīḥānīs Artikeln in der Zeitung *al-Hudā* ausführlich behandelt wird.[47] Voltaire wird darin als Vertreter eines freien Denkens und Anhänger der Religionsfreiheit gewürdigt, wobei ar-Rīḥānī Voltaires Islam-Kritik in *Le Fanatisme ou Mahomet* vor dem Hintergrund seiner eigenen Toleranzauffassung ausdrücklich zurückweist.[48]

Tatsächlich ist es ar-Rīḥānīs Toleranz- bzw. Intoleranz-Auffassung, die der Religions- und Gesellschaftskritik in *Der Eseltreiber und der Priester* ihre philosophische Tiefe verleiht, und die sich nicht allein, aber insbesondere in ihren intertextuellen Verweisen erschliesst. Dass es auch im Roman um mehr als eine innerchristliche Religionskritik geht, wird durch eben jenen Bildungshorizont des Protagonisten Abu Tannus deutlich, der auch die Rede *Zur religiösen Toleranz* des Romanautors beinhaltet. In dieser Rede geht es nicht allein ums Christentum und nicht nur um monotheistische Religionen, vielmehr geht es um die Folgen der Institutionalisierung von Religion schlechthin, Weltreligionen wie den Buddhismus miteingeschlossen.[49]

Im Zentrum des Kutschengesprächs zwischen dem Priester und Abu Tannus steht die Frage nach dem angemessenen Umgang mit Gegensätzen, wie Herr/Knecht, Meister/Diener oder reich/arm. Neben Abu Tannus' unverhohlener Analyse der Doppelmoral der Kleriker, die Genügsamkeit predigen, selbst jedoch zur besitzenden Minderheit gehören, entwirft Abu Tannus auch ein Gegenprogramm, das Liebe und Freiheit, Gerechtigkeit und Wissenschaft, Fair-

43 Vgl. ar-Rīḥānī 2016b: 375–396; Engl. Übers. Rihani 2010: 26–43.
44 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1227; Dt. Übers. Rihani 1995: 17.
45 ar-Rīḥānī 2016d: 1228; Dt. Übers. Rihani 1995: 19.
46 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1228; Dt. Übers. Rihani 1995: 20.
47 Vgl. ar-Rīḥānī 2016c: 1136–1138.
48 Vgl. ar-Rīḥānī 2016c: 1138.
49 Vgl. ar-Rīḥānī 2016b: 394; Engl. Übers. Rihani 2010: 33.

ness und Gleichheit, Erfolg und Demokratie für alle fordert.[50] Auch diese universalistische Perspektive, die von dem Fortschritt und der Zivilisation für alle Menschen überzeugt ist, knüpft in ihrer Begrifflichkeit deutlich an ar-Rīḥānīs Überlegungen zur religiösen Intoleranz an, die ausgehend von einer Kritik des Kolonialismus und der Missionierung für einen gleichberechtigten Dialog zwischen den Kulturen plädiert.

Zurück zur Begrifflichkeit

Liest man ar-Rīḥānīs Religionskritik in seiner Erzählung *Der Eseltreiber und der Priester* im Zusammenhang mit der Herausbildung einer neuen Begrifflichkeit innerhalb der arabischen Sprache bzw. Moderne um 1900, dann lässt sich eine Neudeutung der Termini von Intoleranz und Toleranz festhalten.[51] Hier sei exemplarisch auf die Verwendung von Intoleranz (*taʿaṣṣub*) hingewiesen. Anders als in europäischen Sprachen ist *taʿaṣṣub* grammatikalisch keine reine Negation von Toleranz, sie verfügt über eine eigene Semantik, die positiv als „leidenschaftlich oder mit Eifer für eine Sache einsetzen“ verstanden werden kann. Diese positive Verwendung von *taʿaṣṣub* erfährt um 1900 sukzessive eine begriffliche Neubestimmung und wird negativ als „Fanatismus“ bzw. (den europäischen Sprachen entsprechend) als „In-Toleranz“ verstanden. In der intensiv geführten Diskussion über Toleranz und Intoleranz unter arabischsprachigen Intellektuellen und Philosophen in dieser Zeit avanciert die Kritik der Intoleranz zu einer grundlegenden Voraussetzung im Prozess der Demokratisierung und ist ein zentrales Merkmal der eingangs erwähnten, die Epoche prägenden, arabischen *Nahḍa*-Bewegung. Bereits im Roman *Der Eseltreiber und der Priester* zeichnet sich diese neue Verwendung von *taʿaṣṣub* (im Zusammenhang mit dem Klerus) ab und macht ihn auch hinsichtlich seiner Begriffsverwendung zu einem wichtigen Zeugnis der *Nahḍa*-Bewegung.

Bemerkenswert bleibt, dass der Held der Geschichte trotz seiner autodidaktischen, im Gespräch erworbenen Bildung kein Philosoph, sondern ein Eseltreiber bzw. ein Händler ist. Mit der Transferfigur des Eseltreibers oder Händlers reflektiert der Roman, so könnte man es lesen, nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Seite einer Philosophie der Toleranz, die sich nur in der stetigen Zirkulation der Waren im Handel respektive der Ideen im Gespräch

50 Vgl. ar-Rīḥānī 2016d: 1231; Dt. Übers. Rihani 1995: 26–27. Der Verweis auf Gerechtigkeit, Gleichheit und Demokratie fehlt in der deutschen Übersetzung.

51 Vgl. Dhouib 2020: 33–47.

erproben und konkret entwickeln lässt. Über die philosophische Dignität dieser Vermittlungsqualitäten im Rahmen einer aufgeklärten Religionskritik nachzudenken, dies ist der Ball, den der Roman an das philosophische Werk ar-Rīḥānīs wieder zurückspielt.

Literatur

Dhouib, Sarhan (Hrsg.) (2011): *Arabisch-islamische Philosophie der Gegenwart / Filosofía árabe-musulmana contemporánea / Philosophie arabo-islamique contemporaine / Current Arab-Islamic Philosophy*. Themenheft von *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 59.

Dhouib, Sarhan (2020): „Konkurrierende Auffassungen von Toleranz und Intoleranz. Eine Begriffsklärung". In: *Toleranz in transkultureller Perspektive*. Hrsg. von Sarhan Dhouib. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 33–47.

Dhouib, Sarhan (2021): „§ 3.7 Amīn ar-Rīḥānī (Amīn ar-Raiḥānī)". In: von Kügelgen 2021: 146–151, 162.

Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke (2023 in Vorbereitung): *Konzepte von Toleranz und Intoleranz in der arabischen Welt. Eine kommentierte Anthologie*. (Philosophie in der nahöstlichen Moderne). Berlin/Boston: de Gruyter.

[al-Maʿarrī], Abu l-ʿAlāʾ (1904): *The Quatrains of Abu'l Ala. Selected from his „Lozum-ma-la-Yalzam" and „Sact-Uz-Zind" and now First Rendered into English by Ameen F. Rihani.* London: Grand Richards.

Naṣṣār, Nāṣīf (2012): „Taʿqīb". In: *Amīn ar-Rīḥānī wa-t-taǧaddud al-ʿarabī. Taḥadiyāt at-taġyīr fī-l-adab wa-l-fikr wa-l-muǧtamaʿ*. Hrsg. von Naǧma Ḥaǧǧār. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 437–442.

Rihani, Ameen F. (1904): „Preface". In: *The Quatrains of Abu'l Ala. Selected from his „Lozum-ma-la-Yalzam" and „Sact-Uz-Zind" and now First Rendered into English by Ameen F. Rihani* London: Grand Richards, V–XX.

Rihani, Amin (1995): *Der Eseltreiber und der Priester*. Übers. von Ursula Assaf-Nowak und Simon Yussus Assaf. Düsseldorf: Walter Verlag.

Rihani, Ameen F. (2010): *The Rihani Essays. Ar-Rihaniyyaat*. Übers. von Rula Zuheir Baalbaki. Washington: Platform International.

Rihani, Ameen (2016): *The Book of Khalid. A Critical Edition*. Hrsg. und mit einer Einleitung von Todd Fine. New York: Syracuse University Press.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016a): „Šaḏarāt min ʿahd aṣ-ṣibā". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 1: 91–359.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016b): „ar-Rīḥāniyyāt". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 1: 371–769.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016c): „Fūltīr". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 2: 1136–1138.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016d): „al-Mukārī wa-l-kāhin". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 2: 1219–1242.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016e): „Zanbaqat al-ġawr". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 2: 1301–1480.

ar-Rīḥānī, Amīn (2016f): „al-Muḥālafa aṯ-ṯulāṭiyya fī al-mamlaka al-ḥayawāniyya". In: *Amīn ar-Rīḥānī al-Muʾallafāt al-ʿarabiyya al-kāmila*. Hrsg. von Amīn Albart ar-Rīḥānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 2: 1489–1554.

at-Turkī Muḥammad (1999): „Ankā Fūn Kūğilğin: Ibn Rušd wa-l ḥadāṯa al-ʿarabiyya". In: *al-Mağalla at-Tūnisiyya lid-dirāsāt al-falsafiyya* (*Revue Tunisienne des Études Philosophiques*) 22/23: 61–64.

von Kügelgen, Anke (1994a): *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden: Brill Verlag.

von Kügelgen, Anke (1994b): „‚Averroisten' im 20. Jahrhundert. Zur Ibn-Rušd-Rezeption in der arabischen Welt". In: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese. Zürich: Spur, 351–371.

von Kügelgen, Anke (Fūn Kūğilğin, Ankā) (1998): „ar-Rušdiyya al-ʿarabiyya al-muʿāṣira". Übers. von Muḥammad at-Tūrkī. *al-Mağalla at-Tūnyisiyya li-d-dirāsāt al-falsafiyya* (*Revue Tunisienne des Études Philosophiques*) 19: 115–137.

von Kügelgen, Anke (2013): „Rezension zu Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Themenheft: Arabisch-islamische Philosophie der Gegenwart Filosofía árabe-musulmana contemporánea Philosophie arabo-islamique contemporaine Current Arab-Islamic Philosophy 59". *Die Welt des Islams* 53: 129–131.

von Kügelgen, Anke (2017): „Konflikt, Harmonie oder Autonomie? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion". In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*. Hrsg. von Anke von Kügelgen. Berlin: Schwarz Verlag, 30–120.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2021): *Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe Verlag.

Reinhard Schulze

Atheismus in islamischer Tradition

Westliche Traditionen, die heute allgemein Modernität markieren, werden gemeinhin traditionslos gedacht. Humanismus, Aufklärung und wissenschaftlich-technische Revolution gelten als global gültige epistemische Ordnungen. Allerdings wird zugleich behauptet, dass die Genealogie dieser Universalität partikular sei. Atheismus ist paradigmatisch für die partikularistische Ausformulierung des Universalismus der Aufklärung, durch die ihre behauptete universalistische Geltung in eine konfessionelle und kulturelle Partikularität zurückgebunden wird. Wie kann im Kontext einer islamischen Geschichte die paradoxe Behauptung, dass die universelle Geltung der Aufklärung (hier des Atheismus) die Anerkennung ihrer (seiner) Europäizität bedinge, aufgelöst werden?

Die Frage ist angesichts der bestehenden Rechtfertigungsstrategien nicht leicht zu beantworten. So gilt vor allem im Kontext einer breiteren öffentlichen Diskussion, dass kulturelle oder religiöse Traditionen, die sich historisch nicht mit diesen Ordnungen verknüpfen lassen, nur dann einen legitimen Anspruch auf Teilhabe an den epistemischen Ordnungen der Neuzeit und Moderne hätten, wenn sie deren westliche Genealogie anerkennen würden. Dieser Rechtfertigungstopos gilt gleichermassen für die Beziehung von Atheismus und Islam. Allerdings gibt es gute Gründe anzunehmen, dass erstens jedweder Atheismus immer nur im Kontext einer als Religion bestimmten Tradition gedacht und ausformuliert werden kann, dass zweitens die Bezugnahme auf eine vorneuzeitliche Religionsgeschichte daher nur im Rahmen einer rückläufigen Genealogie erfolgen kann und dass drittens die dem Atheismus zugrundeliegende Negationsstrategie immer nur auf das bezogen sein kann, was im Kontext der Tradition negiert wird. Jeder Atheismus ist damit partikular. Unter Berücksichtigung dieser drei Grundannahmen lässt sich zeigen, dass der Atheismus wesentlicher Bestandteil der islamischen Traditionsgeschichte war und ist. Doch was sind die historiographischen Voraussetzungen für die Darstellung einer islamischen Geschichte des Atheismus?

Universalität und Partikularität des Atheismus

Atheismus in einer religiösen Tradition zu verorten ist zunächst keineswegs unmittelbar einsichtig. Für gewöhnlich wird Atheismus als prinzipielle und abso-

https://doi.org/10.1515/9783110767506-013

lute Negation religiöser Wahrheitsvorstellungen definiert, wobei in der Negation des religiösen Diskurses keine spezifischen traditionsgebundenen Konnotationen vermutet werden. Unter der Voraussetzung, dass Religion absolut sei,[1] könnte auch Atheismus absolut sein.[2]

Zwar hat sich historisch die Religionskritik vielfach an konkreten Religionsvorstellungen abgearbeitet, doch bedeutet dies nicht, dass diese Kritik den normativen Vorgaben der jeweiligen Religion folgen muss. Ein Religionskritiker wie Nietzsche unterscheidet sich somit diskursiv nicht von einem Kritiker wie Ṣādiq al-ʿAẓm. Von dem ersten wissen wir, dass er seine Kritik konkret an ein christliches Publikum, von dem Zweiten, dass er dieselbe Kritik 70 Jahre später an ein muslimisches und christliches Publikum im Libanon gerichtet hat. Die Aussage „Gott ist tot" ist als Negation nur dahingehend religiös bedingt, als dass sie einen monotheistischen Gottesbegriff voraussetzt. Vertreter der Begriffsgeschichte beharren darauf, dass Atheismus nur die Negation eines Gottesglaubens meine. Andere sakrale oder transzendentale Ordnungsvorstellungen würden durch den Atheismus nicht negiert. Sofern Atheismus aber generalisiert auch die explizite Negation jedweder transzendentalen Ordnungen und/oder sakralen Sphären meint, kann er auch auf Redeweisen bezogen werden, die nicht theozentrisch sind. In diesem Sinne wäre Atheismus eine universelle Rede über partikulare Annahmen. Die Universalität ergäbe sich dann lediglich durch die Negation. Unter der Annahme aber, dass die Behauptung der Wahrheit einer sakralen und/oder transzendentalen Ordnung „Religion" an sich konstituiere, wäre Atheismus die Negation der Gültigkeit von „Religion" überhaupt. In diesem Sinne wäre Atheismus dann eine universelle Rede über eine universelle Annahme.

Da sich nun aber Atheismus auch im weiteren Sinne nicht auf die Behauptung der Gültigkeit einer Negationsaussage beschränken kann, muss er begründet sein. Und es ist diese Begründung, die den Atheismus in die kritisierten reli-

---

1 Hegel 1840: 191–355. Hegels Rede vom Christentum als „vollendeter Religion" wurde hier wie in anderen Auflagen unter dem Titel „absolute Religion" zusammengefasst. Im englischen Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts wurde „absolute religion" oft mit „natural religion" gleichgesetzt.

2 Vgl. „Das rein Absolute muß absolute Einheit, und Allheit der Realität zugleich seyn. Daraus folgt mit höchster Evidenz, daß unter der Voraussetzung eines absoluten Gegensatzes zwischen Materie, und Geist, Natur und Ichheit die Möglichkeit des rein Absoluten schlechthin vertilgt wird, daß folglich, wenn man konsequent verfährt, ein absoluter Atheismus unvermeidlich ist." Schad 1803, 2: 151–152, verfasst nach seiner Konversion zum Protestantismus (1798). Die Bezeichnung „absolute atheism" findet sich schon bei Clarke 1716: 26. Der Newton-Schüler Clarke (1675–1729) wollte die „natürliche Religion" gegen Pantheismus und Atheismus begründet sehen.

giösen Traditionen eintreten lässt.[3] Die klassischen Begründungsfiguren des Atheismus lassen dies aber nur undeutlich erkennen. Wenn gesagt wird, dass die Begründungslast für die Gültigkeit religiöser Annahmen bei denjenigen liegt, die diese Gültigkeit postulieren, so kann dies als prinzipielle Aussage gewertet werden, die in allen Diskursen Bedeutung hat, die sich rationalen Vernunfturteilen beugen. Dasselbe gilt auch für pragmatische Urteile, denn zu behaupten, dass es unnütz sei, eine Gültigkeit von Religion anzunehmen, weil sie bei der Beurteilung und Erklärung der Welt keinen Nutzen bietet, ist prinzipiell möglich.

Die Beziehung zu spezifischen, partikularen Traditionen wird deutlicher, wenn zum Beispiel die Negation von Religion aus der Theodizee-Problematik abgeleitet wird, wenn mittels des Allmachtparadoxons die logische Unmöglichkeit eines allmächtigen Gottes beschrieben wird, wenn festgestellt wird, dass die Schöpfertätigkeit eines Gottes mit blossen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen etwa aus der Quantenphysik, der Evolutionstheorie oder der Neurologie negiert werden könne, und wenn die Negation der Religion überhaupt die Annahme eines Gottes zugrunde legt. Dies begründet sich auch durch die Tatsache, dass das *Alpha privativum* im Ausdruck „A-Theismus“ stets die Abwesenheit, Verkehrung oder Wirkungslosigkeit der *Behauptung*, dass Gott existiere, postuliert. Daher muss er sich auf bestehende Behauptungen beziehen, und diese sind stets partikular, selbst wenn sie eine universelle Geltung reklamieren.

Noch deutlicher wird der partikulare Kontext, wenn der Atheismus die Beobachtung, dass Menschen religiös sind, historisch oder mythisch begründet. Diese „historische Kritik“ der Religion, die bei Ludwig Feuerbach in Form gegossen wurde, muss allerdings nicht zwangsläufig zu einer atheistischen Position führen; die protestantische Trennung zwischen autonomem, personalisiertem Glauben auf der einen und Geschichte der Religion auf der anderen Seite kann zwar zur Aufhebung der Religion führen, muss aber nicht zwangsläufig den Glauben negieren. Dies ermöglichte es Paul Tillich, in der radikalen Annahme einer Ungegenständlichkeit Gottes einen „religiösen Atheismus“ zu vermu-

---

3 Vgl. Mauthner 1922/1923: I, 10: „Eine ernsthafte, also sprachkritische Geschichtschreibung [sic!] wird wieder einmal darauf hinweisen müssen, daß die Leugnung eines Glaubens verschieden ist je nach der Art des Glaubens, daß der heidnische Atheismus ein anderer war als der christliche, und daß die Meinung, alle Philosophen seien Gottesleugner gewesen, eigentlich falsch ist, weil die Scholastiker des wirklich ganz frommen 10. und 11. Jahrhunderts, weil also diese logischesten Theologen ganz wohl das Recht hatten, sich nach ihrer Disziplin und ihrer Methode etwa auch Philosophen zu nennen.“

ten und im Atheisten den wahren Gläubigen zu erblicken,[4] und Ernst Bloch zu sagen: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiß aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein.“[5]

Slavoj Žižek radikalisierte die Abhängigkeit atheistischer Diskurse von den religiösen Traditionen, in deren Kontext sie wirkten. Im christlichen Kontext würde eine antithetische, aber spezifisch christliche Form des Atheismus wirken, und hinsichtlich des Judentums gebe es einen besonderen anti-jüdischen jüdischen Atheismus. Allein der Islam sei frei von einer ihm eigenen Form des Atheismus, mithin gebe es auch keinen „islamischen Atheismus“.[6]

Hier sei nochmals daran erinnert, dass der theoretische Atheismus, um den es hier geht, also jener Atheismus, der explizit begründet wurde, erst in den 1650er Jahren wirksam zu werden begann und nach 1710/20 zu einer diskursiven Kategorie wurde. Noch im Mittelalter stand der Atheismus-Diskurs nicht zur Verfügung. Auch die Traditionen, die später in eine Genealogie des Atheismus eingebettet wurden, so zum Beispiel die der Naturalisierer Gottes (Bruno, Vanini, Spinoza) und der Alchemisten (Hessling etc.), kannten den Atheismus noch nicht als positiven Diskurs. Mauthners Traditionslinie, die sich von der griechischen Philosophie und ihrer römischen Rezeption, von den Manichäern über die Reformation bis zu den Socianern,[7] von der Naturphilosophie bis Spinoza und den englischen Deisten, von Fréret[8] bis zur französischen Revolution, von den Pietisten zu Kant und Goethe bis hin zum Atheismus des 19. Jahrhunderts erstreckte, ist ein klassisches Beispiel für die Konstruktion einer grossen Genealogie, die die Tatsache übergeht, dass Atheismus als expliziter positiv definierter Diskurs erst im 18. Jahrhundert möglich wurde. Eine kürzere Genealogie sollte vier teils unabhängige Entstehungsfelder in Betracht ziehen: die Alchemisten vor allem in Italien, die Pietismuskritik in Deutschland, die englische

4 Ratschow 1987; ausserdem: Schüßler 2015: 196. In dem Sinne wären alle islamischen Theologien, die von einer absoluten Negation jeder Eigenschaftlichkeit Gottes *(taʿṭīl)* sprechen, potentiell Atheisten.

5 Bloch 1968: 24.

6 Žižek 2009: 44, mit Verweis auf ein entsprechendes Statement von Peter Sloterdijk in Finkielkraut/Sloterdijk 2013: 131; Sloterdijk hingegen meinte, es gebe einen „muslimischen Atheismus“. In der rechtsnationalistischen *Revue universelle* 23 (1925): 416 hiess es schon: „Un athéisme musulman est aussi différent d’un athéisme chrétien que le christianisme de l’islamisme.“

7 Hier verweist Mauthner auf Abū Bakr Ibn Ṭufayl (Mauthner 1922/1923: I, 270–277).

8 Hier folgt Mauthner noch der Tradition, dass der Historiker, Orientalist und Mythologe Nicolas Fréret (1688–1749) atheistische Schriften verfasst habe; diese wurden ihm aber wohl von d’Holbach untergeschoben.

Deismuskritik und dann vor allem die französische politische Kritik, die den Atheismus erstmals diskursiv ausarbeitete.[9]

Ohne Prolepsis und unter Ausschluss teilweise schwer zu rekonstruierender alchemistischer Positionen können wir also den Beginn eines expliziten Atheismus in Europa, das heisst einen intentionalen Diskurs, der auf einer Negation des Religiösen überhaupt beruht, erst für die Zeit zwischen 1660 und 1720 ansetzen.

Konfessionsbezogener Atheismus

Gewiss, viele, wie Friedrich Mildenberger, hielten die Bezeichnung „christlicher Atheismus" für „Unsinn".[10] Seit den frühen 1960er Jahren hingegen mehrten sich die Stimmen, die explizit eine „Gott ist tot"-Theologie forderten, allen voran der französische protestantische Theologe Gabriel Vahanian, der 1961 mit seinem Buch *The Death of God*[11] den Einstieg in die Debatte eröffnet hatte.[12] Weiter durch Thomas J. J. Altizer und dann Richard Rubenstein radikalisiert, wurde der Atheismus als eine Negation transzendentaler theistischer Ordnung ausformuliert. Während Altizer noch eine göttliche Immanenz anerkannte, lehnte Rubenstein existenzialistisch jede Sinnstiftung durch etwas Göttliches ab.[13] Auch wenn er sich später wieder einem deistischen Ordnungsverständnis zuwenden sollte, so hatte er massgeblich dazu beigetragen, Atheismus als Denkfigur in die jüdische Tradition einzuschreiben. „Jüdischer Atheismus" wurde so für einige Zeit populär. In diese Zeit, 1968, fiel auch die Publikation des Buches *Kritik des religiösen Denkens* (*naqd al-fikr ad-dīnī*) des syrischen Philosophen Ṣādiq al-ʿAẓm.[14] Es war nicht das erste Mal, dass eine atheistische Haltung vor einem islamischen Hintergrund ausformuliert wurde, doch der Kontext, in dem al-ʿAẓm seine Kritik publizierte, war gut für eine weitreichende Skandalisierung.[15] Doch seine Kritik führte eben im Unterschied zur jüdischen oder christlichen Theologie nicht zu einer islamischen Theologie des Atheismus. Wichtiger aber war, dass al-ʿAẓm den Atheismus genealogisch mit Traditionen der islamischen Ketzergeschichte in Verbindung brachte. Eine solche Ketzerge-

9 Zum Ganzen siehe Schröder 1998, Weltecke 2010.
10 Mildenberger 1975: 128.
11 Vahanian 1961.
12 Murchland 1967.
13 Rubenstein 1966.
14 al-ʿAẓm 1969.
15 Wild 1970, Wild 1972.

schichte war schon 1945 von dem Philosophiehistoriker ʿAbdarraḥmān Badawī rekonstruiert worden.[16] In den 1960er Jahren, als die atheistische Theologie auch mediale Aufmerksamkeit erfuhr, war der Atheismus gleichsam doppelt konfessionalisiert: zum einen war er Bekenntnis in dem Sinne, dass die „Gott ist tot"-Aussage argumentativ ausformuliert wurde, zum anderen war er eine Art politisches Bekenntnis, da er als Kritik an einer bestehenden politischen, ökonomischen und sozialen Misere gedacht wurde. Das unterschied al-ʿAẓms Kritik deutlich von den Vorläufern, die ihren Atheismus eng an philosophiegeschichtliche Traditionen oder eben an die Ketzergeschichte angeschlossen hatten.[17]

Der konfessionelle Atheismus bedeutete also eine Rückbindung atheistischer Argumente an bestimmte religiöse Traditionen. Durch diese Historisierung erschien der Atheismus als kontingente Denkfigur, sofern es eine Theologie gibt. Daher war Atheismus auch im Mittelalter rekonstruierbar.[18] Gleichzeitig hatte aber John N. Findlay, den al-ʿAẓm positiv würdigte, darauf verwiesen, dass Atheismus eigentlich als radikale Fortsetzung des Protestantismus zu verstehen sei.[19] In diesem Sinne wurde Atheismus zum Bestandteil von Religionsgeschichten.

Natürlich ist die Rückprojektion problematisch. Atheismus im engeren Sinne ist ja nur denkbar, wenn sich als Religion bezeichnete Traditionen so gewandelt haben, dass ihre grundsätzliche Negation Sinn macht. So verwundert es nicht, dass der Begriff erst um 1550 kreiert[20] und gegen 1580 popularisiert wurde, als Philippe De Mornay (1549–1623) den Protestantismus gegen seine Widersacher zu verteidigen suchte, zu denen er „athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes & autres infidèles" zählte.[21] Erst mit der frühneuzeitlichen Transformation von Traditionen zu Glaubenssystemen mit Religionen im eigentlichen Sinne konnte ihre komplette Negation als Atheismus erfasst werden.[22] Solange

16 Badawī 1945.

17 Bekanntestes Beispiel ist die kurze Schrift von Adham (1911–1940) 1937, die der Autor nach dem berühmten Essay Russell 1927, verfasst hatte; Juynboll 1972.

18 Niewöhner/Pluta 1999.

19 Findlay et al. 1955.

20 Du Bellay 1555: 201b. Zum Ganzen Febvre 1942; Berriot 1984.

21 De Mornay 1581. Der griechische Ausdruck ἄθεος ist natürlich älter und bezeichnete jemanden, den die Götter verlassen haben, oder jemanden, der die Götter (der Polis) verlässt, indem er sie schmäht oder gar negiert (z. B. Eph. 2:12, arabisch 9. Jh.: [*kuntum*] *ġayra ḏawī ilāhi fī d-dunyā*). Das Wort „Atheismus" wurde schnell und breit rezipiert und diskutiert, so im Ruth-Kommentar von Feu-Ardent 1582: 58a und dem Aristoteles-Kommentar des Jesuiten De Fonseca 1585: 17.

22 Schröder 1998.

„Religionen“ als performativer Kult (*cultus*, arabisch *dīn*) bestimmt und daher vornehmlich institutionalisierte Praxis waren, bezogen sich Negationsstrategien eben allenfalls auf dogmatische Einzelaussagen, nicht aber auf das ganze System kultischer Praxis. Typisch hierfür ist zum Beispiel die innerislamische Kritik an der Prophetie im 9. und 10. Jahrhundert. Damit ist Atheismus eine explizit moderne Kategorie, die den neuzeitlichen Religionsbegriff voraussetzt. Die Rekonstruktion eines konfessionellen Atheismus, der quasi die gesamte jeweilige Religionsgeschichte begleitet, dient so primär der Erhöhung der Legitimität, die Kategorie als Begriff innerer Ordnung zu verwenden.[23]

Atheismus *avant la lettre*

Was als Atheismus verstanden wird, hängt davon ab, wie die syntaktische Struktur des Wortes begriffen wird. Einerseits kann Atheismus in der Gestalt *a-(theismus)* gelesen werden, also als Negation der Gültigkeit einer theistischen Lehre, oder als *(atheo-)ismus*, also als Lehre, dass Gott nicht ist. Da die Lehre von einer Nichtexistenz einer Sache oder Person empirisch nicht begründet werden kann, dient die Ausformulierung des Atheismus im ersten Sinn meist als Rechtfertigung für einen Atheismus im zweiten Sinn. Also soll durch einen *a-(theismus)* ein *(atheo-)ismus* begründet und gerechtfertigt werden. Damit wäre die Behauptung einer Ungültigkeit der islamischen Dogmatik gleichfalls eine Begründungsfigur für einen Atheismus. Wahrscheinlich sind die frühen Bezeichnungen des Begriffs „Atheismus“ als *(atheo-)ismus* zu deuten, da der Ausdruck „Theismus/Theist“ erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, zunächst in England, gebräuchlich werden sollte. Daher bezogen Dogmatiker des späten 16. Jahrhunderts den Begriff „Atheist“ gerne auf jene, die in Psalm 14:1 genannt werden: „Die Toren sagen in ihrem Herzen: Es gibt keinen Gott.“ (*āmar gāb*^{h}*āl blibū ēn elōhīm*).[24] Man könnte im Anschluss an diese Aussage formulieren, dass Atheisten jene Menschen seien, die davon überzeugt sind, dass es keinen Gott beziehungsweise abstrakt gedacht keine Göttlichkeit gebe.

Nun gilt aber zu beachten, dass Atheismus als Negationsstrategie verallgemeinert erscheint. Das Objekt der Negation ist aber historisch keinesfalls einheitlich, sondern bezieht sich stets auf das, was rückblickend als „religiös“ ge-

---

23 Interessant ist die Einordnung des Islam in Bullivant/Ruse 2013. Während der jüdische Atheismus im Kapitel zu „Worldviews and Systems“ (Berlinerblau 2013) verhandelt wird, steht der Abschnitt „The Islamic World“ im Kapitel „Global Expressions“ (Schielke 2013).

24 Zum Beispiel der orthodoxe Basler reformierte Theologe Polanus von Polansdorf 1590: 165.

fasst ist. Damit unterliegt die Rekonstruktion eines Atheismus immer einer genealogischen Rückschau, beziehungsweise einer rückläufigen Genealogie.[25]

Damit ist die Modellierung eines Prozesses gemeint, der einen bestehenden Sachverhalt zunächst historisch als „Ahnen" schrittweise zurückbindet und dabei eine der Ahnenreihen als dominant erkennt. Da Ahnenreihen natürlich keinen Anfangspunkt haben (es sei denn, man argumentiert kreationistisch), gilt es, in der rückläufigen Rekonstruktion einen plausiblen Haltepunkt zu definieren, von dem aus dann in Umkehrung der Richtung ein Prozess hin zum geschilderten Sachverhalt führt. In beiden Deutungsrichtungen findet sich eine Zunahme von Divergenz: im ersten Fall in Form einer sich auffächernden Ahnenvielfalt, im zweiten Fall in Form einer Ausdifferenzierung. In beiden Fällen wird konventionell eine Reihe identifiziert, die dann die Geschichte des Sachverhalts beziehungsweise einen Prozess hin zu diesem Sachverhalt abbildet. Diese eine Linie wird dann zum Namensträger des Prozesses.

Atheismus ist damit zweierlei: zum einen der Begriff für eine kritische Denkvorstellung, die im 17./18. Jahrhundert entstanden ist, zum anderen der Prozess, der durch eine rückläufige Genealogie den Atheismus erklären soll. Im zweiten Fall wird alles, was aus der Zeit vor dem 17. Jahrhundert rekonstruiert und zugeordnet wurde, als ein Atheismus *avant la lettre* angesehen.

Um dem dieser Dopplung innewohnenden Dilemma zu entgehen, wird gerne nach einem generischen Begriff Ausschau gehalten, der den „Sinnbezirk" dessen, was als Atheismus gilt, repräsentiert. Dafür tritt meist der Begriff „Unglauben" ein.[26] Dies jedoch macht die Sache kompliziert, denn die historische Semantik von „Unglauben"[27] erlaubt nicht, ihn als transtemporalen Allgemeinbegriff zu verwenden, sofern man nicht die neuzeitliche Bedeutung zur Grundlage eines generischen Begriffs machen will. Diese Restriktion trifft auch dann zu, wenn es sich um dasselbe sprachliche Zeichen (hier „Unglauben") handelt. Eine „Geschichte des Unglaubens" ist damit immer eine Geschichte der historischen Semantik von „Unglauben".

---

25 Schulze 2015: 109–124.
26 Spiekermann 2020: 14. Spiekermann greift hier einen Begriffsvorschlag von Trier 1931 auf.
27 Wörtl. „nicht die Treue (ge)loben", analog zu *infidelitas* also zunächst Treuebruch, Untreue durch Brechen der Kultregeln, dann Untreue gegenüber der göttlichen Wahrheit, dann fehlendes oder falsches Bekenntnis, dann fehlendes inneres „für wahr Halten".

Kufr und *ilḥād*

Das trifft natürlich auch auf den arabischen Begriff zu, der mit „Unglauben" gleichgesetzt wird. Allerdings liegen dem arabischen Begriff für „Unglaube" zwei Lexeme zu Grunde. Das ist zunächst die Ausformulierung entsprechend des griechischen Lexems ἄπιστος (zum Beispiel Johannes 20:27: καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός, „und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!"), das im Syrisch-Aramäischen in der Form der Lehnsübersetzung *lā mhaymanā* („einer, der nicht vertraut") erscheint. Das *Alpha privativum* ist hier also durch die Negationspartikel *lā* wiedergegeben. In arabischen Übersetzungen des griechischen Korpus wurde die Form *lā yuṣaddiq bihī* verwendet. Im Koran findet sich die Wendung nicht; nur einmal wird das Verb *ṣaddaqa* („die Wahrheit von etwas bestätigen") mit *lā* negiert und in den Gegensatz zu *kaḏḏaba* („etwas als Lüge bezeichnen") gestellt. Das griechische Wort πιστός wurde seit dem 9./10. Jahrhundert also als „wahrheitstreu" (*muṣaddiq*, *ṣiddīq*) aufgefasst; näher an der christlichen und jüdischen Tradition steht die koranische Verwendung der Negation *lā* mit dem Wurzellexem *ʾmn*, das konventionell eine „Sicherheit gewährende Treue" bezeichnete. Das Lexem wird zu über 90 % der Belegfälle im IV. Verbalstamm verwendet, und zwar im Sinne einer „Treuebekundung" (im Sinne der Gewährung von Sicherheit[28], *īmān*). Sie findet sich vornehmlich in den mittel- und spätmekkanischen Suren und meist in der Form *lā yuʾminūna* „sie gewähren keine Sicherheit durch Treue", „sie sind treulos".[29] Entsprechend diesem Sprachgebrauch wurde in frühen arabischen Übersetzungen des Neuen Testaments das griechische Wort ἄπιστος („untreu") mit *(allaḏī) lā yuʾminu* wiedergegeben (wörtlich „derjenige, der nicht treu ist", z. B. 1 Kor 6:6).[30]

Der Ausdruck bildete aber keinen Terminus. Sehr viel wirkungsmächtiger war das Lexem *kfr*, das im Koran einen Akt des Verleugnens bezeichnet und sich recht häufig (525) findet, zögerlich zunächst eingeführt in früh- (21) und mittelmekkanischer Zeit (70), dann prominenter in spätmekkanischer (157) und terminologisch erweitert in medinensischer Zeit (277). Als direkte Antithese zu *āmana* wurde das Lexem seltener, und wenn, vorrangig in den medinensischen Suren verwendet, sporadisch auch in den mittel- und spätmekkanischen Suren. Daraus können wir schliessen, dass seit spätmekkanischer Offenbarungszeit ein semantisches Konzept vorlag, dass die Negation der Treuebekundung gegen-

28 Der vorislamische Begriff *muʾmin* bezeichnete daher jemanden, der aus Treue jemand anderem Sicherheit gewährt.

29 Die Verteilung der 54 Belege für die Negation von *āmana* ist wie folgt: frühmekkanisch 2, mittelmekkanisch 13, spätmekkanisch 28, medinensisch 11.

30 Staal 1983.

über der im Koran offenbarten Wahrheitsordnung durch einen eigenständigen Begriff ansprach.

Es ist naheliegend, die nicht terminologische Verwendung des Wurzellexems *kfr* mit der in der vorislamischen Poesie allerdings nur sehr selten verwendeten Bedeutung „nicht dankbar sein" in Verbindung zu bringen. So heisst es bei Mufaḍḍal Ibn Muḥammad aḍ-Ḍabbī (ca. 570):

> *Fa-aṯni ʿalayhā bi-llaḏī hiya ahluhū – wa-lā takfuranhā lā falāḥa li-kāfirī*
>
> So lobe sie, wie es sich für sie gehört, und sei nicht undankbar zu ihr – der Undankbare hat keinen Gedeihen![31]

Allerdings ist unklar, ob und wenn ja wie diese Bedeutung mit der zweiten lexikalischen Grundbedeutung „bedecken" zusammenhängt. Der historisch früheste Beleg hierfür findet sich in zwei Versen des Dichters Labīd Ibn Rabīʿa (ca. 560):

> *Yaʿlū ṭarīqata matnihā mutawātirun – fī laylatin kafara n-nuǧūma ġamāmuhā*
>
> [Regen] breitete sich unaufhörlich über die Linie ihres Rückens aus – in einer Nacht, in der ihre Wolken die Sterne verdeckten."[32]

Entsprechend benutzte Labīd den Ausdruck *kāfir* zur Bezeichnung eines bedeckenden Gewands:

> *ḥattā iḏā alqat yadan fī kāfirī – wa-aǧanna ʿawrāti ṯ-ṯuġūri ẓalāmuhā*
>
> Dann, als [die Sonne] ihre Hand in eine Umhüllung legte und die Dunkelheit [die ihr folgte] sich über die schwachen Stellen der Bergpässe schloss.[33]

Die Zahl der Belege in der vorislamischen Poesie ist viel zu klein, um daraus Hinweise auf die Verschiebung der Semantik des Wurzellexems *kfr* ableiten zu können. Immerhin lässt sich folgendes feststellen:

Die koranarabische Bedeutung „verleugnen" könnte aramäischer Herkunft sein, und zwar abgeleitet aus der Bedeutung „Dorfbewohner", oder es könnte sich um eine semantische Innovation handeln, bei der der Akt des Verleugnens mit dem Vorgang des „Bedeckens" (das heisst des „Verbergens") illustriert wur-

31 aḍ-Ḍabbī 1906: 7.
32 Abel 1891: 17.
33 Abel 1891: 19.

de.[34] Im ersten Fall wäre der Dorfbewohner eine Metapher der Treulosigkeit; sie würde ähnlich funktionieren wie das hebräische/aramäische Wort *ḥānēp* („Bauer“), das in einem pejorativen Sinn als Metapher für einen „Kultbeschmutzer“, also einen „Heiden“ stand, ganz ähnlich wie das lateinische Wort *paganus*, eigentlich „Bauer“, einen „Heiden“ bezeichnete. Der *kāfir* wäre also der „Dörfler“, sprich der „Heide“ oder der „Leugner“, der die Wahrheit verdeckt. Hingegen wurde der Ausdruck *ḥanīf* im Kontext des Koranarabischen zum Selbstbegriff einer Gruppe von Menschen, die von anderen als „Kultbeschmutzer“ angegriffen wurden.[35]

Im Koran wurde der Akt der „Verleugnung“ also mit dem Wurzellexem *kfr* gleichgesetzt. Daher ist es sinnvoll, die *terminologische* Verwendung von *kfr* im Sinne eines Antonyms zu *īmān* als lexikalische Innovation der medinensischen Offenbarungszeit anzunehmen. Das Lexem funktionierte nun wie ein *Alpha privativum* und ersetzt die Negation des Akts der Wahrheitsbestätigung, die sich nur einmal in einer frühmekkanischen Offenbarung (75:31: *fa-lā ṣaddaqa wa-lā ṣallā* „denn er war nicht wahrheitstreu und hat nicht (rituell) gebetet“) finden lässt.

Damit ist klar, dass der arabische Begriff *kufr* zwar im Kontext der koranischen Offenbarung zu einem Antonym von *īmān* wurde, doch keineswegs einen festen semantischen Kern aufweist, auf dessen Grundlage man den Begriff zu einem Allgemeinbegriff im Sinne von „Unglauben“ nutzen könnte. Würde man *kufr* parallel zu Lateinisch *infidelis* oder griechisch ἄπιστος als „Unglauben“ ansetzen, dann würde man die neuzeitliche Bedeutung, die im Deutschen als „Unglauben“ gefasst ist, über alle Zeiten hinweg verallgemeinern. Solche diachronen Begriffsübertragungen aber verhindern, den semantischen Gehalt der Begriffe wie *īmān* oder *kufr* unter jeweils spezifischen epistemischen Bedingungen zu rekonstruieren. Eine transtemporale, lexikalisch konventionalisierte Bedeutung lässt sich für solche Abstrakte nur im seltensten Fall etablieren.

Nun wäre es denkbar, die durch epistemische Ordnungen bestimmten Bedeutungen von Lexemen wie *kufr* oder *īmān* in einem „transtemporalen Wortfeld“ einzuordnen, wobei es aber keinen das Wortfeld selbst bezeichnenden Begriff, sondern nur ein fixes sprachliches Zeichen gibt. Eine Begriffsgeschichte von *kufr* erschliesst daher keine Geschichte des Atheismus in islamischer Tradition.

---

34 Jeffery 1938: 250 sah beides gegeben. Der syrisch-aramäische Charakter zeige sich in der Rektion des Verbs mit der Präposition *bi-*, um das Objekt der „Verleugnung“ zu markieren.

35 In ähnlicher Weise sahen sich die Anhänger einer paulinischen Theologie als „Heiden“ (παγανός).

Ein anderer Kandidat für einen transtemporalen Allgemeinbegriff wäre das Wort *ilḥād*. Dieser koranische Ausdruck, der nur in spätmekkanischer Zeit verwendet wurde, legt einen metaphorischen Gebrauch der verbalen Bedeutung „abweichen", „vom Weg abkommen" zugrunde (erstmals Koran 41:40) und deutet das Abweichen vom Heilsweg, der durch Zeichen und Namen markiert ist. Demnach gäbe es Menschen, die von diesem Heilsweg abwichen und dies in einer eigenen Kultpraxis (Koran 22:25) zum Ausdruck brachten. Terminologisch im Sinne des Abweichens von der durch den Islam bestätigten Wahrheitsordnung wurde der Begriff im späten 8. Jahrhundert. *Ilḥād* konnotiert damit nicht die „Verleugnung" der Wahrheitsordnung, sondern das Abweichen vom Heilsweg. In späterer Zeit wurde der Begriff ähnlich wie das griechische Wort αἵρεσις gebraucht.[36] Es handelt sich also um einen dichten Begriff, der einen Sachverhalt als „Abirren" beschreibt und ihn zugleich negativ evaluiert. Daher kam er vornehmlich dort zum Einsatz, wo ismailitische Lehrmeinungen aus der kanonischen Sicht einer „sunnitischen" Tradition angesprochen wurden. Die polemische Bedeutung von *ilḥād* ermöglichte seinen breiten Einsatz in einer Vielzahl apologetischer Debatten. Das galt in besonderer Weise für die osmanische Kritik an schiitischen Traditionen der Safawiden, die konventionell als „Abweichler" (*mulḥidūn*) bezeichnet wurden.

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts wurde *ilḥād* in Wörterbüchern als arabisches Lemma für „Atheismus" gebraucht.[37] Doch eine Geschichte der Traditionen, die als *ilḥād* bezeichnet wurden, führt allenfalls zu einer islamischen Ketzergeschichte. Diese ist ja nicht identisch mit der Geschichte der Vorstellungswelten, in denen bestehende „religiöse" Traditionen verleugnet, sprich negiert werden. Allerdings ist es auch bei Rekonstruktionen eines „christlichen" oder eines „jüdischen" Atheismus üblich, die Ketzergeschichte als Teil einer Frühgeschichte des Atheismus einzubeziehen.[38] Insofern war Badawīs Versuch, die Geschichte des Atheismus in islamischer Tradition als „islamische Ketzergeschichte" zu erfassen, durchaus sinnvoll. Allerdings kann dies nicht verhindern, dass durch die semantische Konvergenz von *ilḥād* und Atheismus ein Verständnis von *ilḥād* entstand, das auf den Deutungswelten der Moderne beruhte.

---

36 In arabischen Übersetzungen des griechischen Kanons wurde αἵρεσις nicht mit *ilḥād*, sondern dem Wortsinn entsprechend mit *iḫtiyār*, *hawā* oder *firqa* übersetzt.

37 Der früheste mir bekannte Beleg für eine lexikographische Gleichsetzung findet sich in Richardson/Wilkins 1810: 40. Wilkins gab das Lemma Atheism wieder mit *zandaqat*, *elḥād*, *nāḫodāye* und *dahriye* wieder; Richardson 1777: 215, 1472, übersetzte *ilḥād* durch „impiety", „irreligion" und „heresy" und *kufr* durch „blasphemy" und „impiety".

38 Borné 1979.

Es gilt also festzuhalten, dass die historische Semantik von *ilḥād* zwar die Geschichte des Bedeutungsgehalts der sprachlichen und kulturellen Äusserungen, die den Begriff *ilḥād* nutzten und konstituierten, rekonstruieren würde, doch lieferte sie keinen analytisch tauglichen transhistorischen Allgemeinbegriff.

Atheismus als Kontinuativum

Die Rekonstruktion der Genealogie des zeitgenössischen Atheismus in islamischer Tradition ist daher nicht weniger problematisch als die Historiographie eines „europäischen Atheismus". Die konventionelle Unterscheidung zwischen einem affirmativen Begriff von Atheismus seit ≈1750 und seinem polemischen Begriff (≈1550–≈1750) sowie einem Atheismus *avant la lettre* lässt sich in der islamischen Begriffsgeschichte nur sehr schlecht nachbilden. Das liegt weniger an der geringen Evidenz eines affirmativen Atheismus, der sich zum Beispiel in Adhams Schrift von 1937 findet, sondern an der Tatsache, dass es keinen islamisch-arabischen Ausdruck gibt, der einen „Atheismus" *avant la lettre* bezeichnen würde. Alle vorliegenden Begriffe, die seit dem 19. Jahrhundert mit der modernen Bedeutung von Atheismus konvergierten, stellen Lexeme dar, deren Gebrauchsgeschichte bis in die frühislamische Zeit zurückreicht. Selbst eine wortwörtliche Wiedergabe von „Atheismus" im Arabischen wäre keine lexikalische Innovation, sondern würde auf etwas „Islamisches" verweisen: ein ἄθεος wäre Arabisch ein *lā ilāha*, was zwangsläufig auf die islamische *šahāda* verwiese; eine Lehre von einem Sachverhalt namens ἄθεος, also ein Atheismus, würde im Arabischen eine Lehnsübersetzung in der Form *lā-ilāhiyya* ergeben, die allerdings schon als christlich-arabischer Ausdruck zum Repertoire der Christologie gehörte.

Es ist daher sinnvoll, von folgendem Sachverhalt auszugehen:

1. In der Moderne dient der Ausdruck „Atheismus" als Familienname für alle Strategien der Negation religiöser Glaubensinhalte in der Moderne; der Name ist in vielen Sprachen als Lehnwort übernommen, in anderen wurde er durch konvergente Begriffe lexikalisiert, so im Arabischen mit *ilḥād* und im Persischen mit *ḫodānābāvarī* (oder *bīḫodāʾī*).
2. Da Atheismus in der Moderne als Negation religiöser Glaubensinhalte bestimmt werden kann, artikuliert er sich stets im Gewand der Negation partikularer religiöser Traditionen. Einen universellen Atheismus kann man da-

her nur in der Moderne voraussetzen und zwar nur dort, wo bestehende Traditionen als „Religion“ standardisiert wurden.[39]

3. Die Rechtfertigung atheistischer Aussagen wird aber meist nicht auf die Negation des modernen Standards „Religion“ beschränkt, sondern mit einer historischen Geltung verknüpft, durch die eine partikulare Tradition des modernen Atheismus Legitimität gewinnt.
4. Atheismus taugt daher nicht als analytisches Konzept für einen Ausschnitt aus einer islamischen Ideengeschichte, sondern sollte als Namen im Sinne eines Kontinuativum („Stoffnamen“) für eine moderne Strategie der Negation religiöser Glaubensinhalte dienen.

Kontinuativa geben abstrakten Vorstellungen oder nichtbelebten Wirklichkeiten einen hinweisenden Namen. Auch bei dem neuzeitlichen Gebrauch des Lexems „Religion“ handelte es sich um ein Kontinuativum, es ist ebenso wenig zu definieren wie „Liebe“, „Hass“ oder „Freude“. Eine Pluralisierung der Kontinuativa „Religion“ oder „Atheismus“ ist nicht möglich, ohne die qualitative Bedeutung, das heisst die Namentlichkeit des Singulars zu verändern. Atheismen sind so nicht eine Vielzahl von „Atheismus“, ebenso wenig wie Religionen eine Vielzahl von „Religion“ oder „Islame“ eine Vielzahl von „Islam“ repräsentieren.

Stoffnamen sind also Namen in dem Sinne, dass sie auf eine Individualität beziehungsweise auf eine unteilbare Entität hinweisen. Dabei handelt es sich nicht um Wirklichkeiten, sondern um Repräsentationen mentaler Konzepte, die in bestimmten historischen Kontexten Gestalt angenommen haben. Der Ausdruck Atheismus ist hier besonders gut greifbar, da es sich um einen Neologismus handelt, der dem sich herausbildenden mentalen Konzept einen Namen gab. Die Semantik von „Religion“ als Kontinuativum ist hingegen schwieriger zu fassen, da sie durch frühere lexikalische Konventionen (performativer Kult, transzendentale Wahrheitsordnung) gestört erscheint.

Kontinuativa entstehen historisch durch Neusemantisierung (wie im Fall von „Religion“) oder als Neologismus (wie im Fall von „Atheismus“). Die Aneignung des lexikalischen Status als Namen ist in den meisten Fällen irreversibel.

In seiner aktuellen Gestalt arbeitet sich der Atheismus nicht mehr an einer bestimmten Religion ab, sondern versteht sich als fundamentale Negation jedweder Form von „religiösem Glauben“. Doch auch wenn der neue Atheismus behauptet, nicht bloss eine Negation von Religion, sondern geradezu ihr kom-

---

39 Ein Merkmal der Neuzeit und der Moderne ist die Konvergenz einer Vielzahl von religiösen Traditionen hin zu einem standardisierten Begriff von Religion, der schliesslich in der Moderne Religionen zu homologen Erscheinungen werden lässt. Hierzu Schulze 2015: 147–161.

plementäres Antonym[40] zu sein, so muss er sich weiterhin im Kontext der Semantik einer bestimmten Religion bewegen, selbst wenn er dies dadurch verklausuliert, dass er Religion als Allgemeinbegriff anführt. Anders gesagt: In dem Moment, in dem sich ein Atheismus als komplementäres Antonym von „Religion“ begreift, definiert er Religion, und zwar stets im Kontext der religiösen Tradition, in deren Kontext er sich artikuliert.

Genealogien

Um überhaupt die Vielzahl von Negationsstrategien in der islamischen Traditionsgeschichte in eine historische Perspektive zu bringen, sollte der Name „Atheismus“ aus seiner neuzeitlichen Semantik gelöst und trotz aller berechtigten Einwände zu einem Arbeitsbegriff für einen transtemporalen „Sinnbezirk“ gemacht werden. Eine Definition von Atheismus ist nicht möglich, da es sich um einen historischen Begriff handelt. So soll er als Name für die Umkehrung der rückläufigen Genealogie in ein historisches Narrativ dienen. Methodisch bedeutet dies, dass zunächst rückweisend gefragt wird, wie die Ahnenketten eines bestehenden Konzepts (hier Atheismus) ausgesehen haben. Die bekannteste Ahnenkette von Atheismus ist die Reihe, die mit der abendländischen Traditionsgeschichte verbunden ist und die zugleich den seit dem 18. Jahrhundert gebräuchlichen Familiennamen „Atheismus“ definiert hat. Die entsprechende islamische rückläufige Genealogie ist bislang nur ansatzweise erforscht. Aus oben genannten Gründen ist diese Genealogie auch bislang noch namenlos.

Die Rekonstruktion der rückläufigen Genealogie hat zwei Säulen: die erste Säule ist die Negation, die zweite das Objekt der Negation. Der „Sinnbezirk“, um den es hier geht, wird durch den Begriff „Islam“ bezeichnet. Die Genealogie eines islamischen „Atheismus“ (der Familienname Atheismus füllt die Lücke aus, die die Namenlosigkeit darstellt) rekonstruiert also rückläufig Negationen von Semantiken, die mit dem Begriffsfeld „Islam“ verbunden sind. Rückläufig heisst hier, dass die neuzeitliche Bestimmung des Islam als religiöser Glauben einen Ahnen im Islam als transzendenter Wahrheitsordnung hat, welche wiederum einen Ahnen im Islam als performative Kultordnung hat; der neuzeitlich-moderne Ausdruck „Islam“ dient als bedeutungsloser Familienname der ganzen Ahnenreihe; die moderne Semantik von Islam als „religiöser Glaube“

40 Wäre die Antonymie konträr, so müsste es ein vermittelndes Element geben. Sofern man, zumindest für die Debatte der Aufklärungszeit, einen Deismus mit dem Atheismus in Beziehung bringt, kann dieser Begriff als vermittelndes Element angenommen werden.

trägt also nicht die Geschichte des Islam. Mithin trägt auch die Negation des religiösen Glaubens nicht die Geschichte des islamischen Atheismus.

Die rückläufige Genealogie führt zu keiner Familiengeschichte, da unsere historische Sichtweise fast immer zeitlich vorwärts ausgerichtet ist. Auch Erinnerungen werden progressiv erzählt. Daher muss auch die rekonstruierte rückläufige Genealogie eines „islamischen Atheismus" in umgekehrter Richtung neu erzählt werden, um als „Geschichte" zu funktionieren. Dies bedeutet, dass der islamische Atheismus mit der Geschichte der epistemischen Ordnungen verwoben ist, die die historische Semantik von „Islam" bestimmten: Die Negation der Existenz des Sakralen bedeutet die Negation von gesetzter Ritualität; die Negation der Existenz des Transzendenten bedeutet die Negation von Dogmen, die diese bestimmte Transzendenz definieren; die Negation der Existenz des Religiösen überhaupt definiert die Negation von Glauben (im Sinne des englischen *faith*). Diese Interdependenz beschreibt also auch das, was wir historisch erwarten können. Für die nachachsenzeitlichen Traditionen ist bis zum Beginn der Neuzeit „Atheismus" *avant la lettre* vorrangig im Feld der Negation von Sakralität und Dogmatik zu vermuten. Das heisst, für islamische Traditionen bis in das 16. Jahrhundert hinein können wir keine prinzipielle Negation des Islam im modernen Sinne einer „Religion" erwarten. Vorkommende Negationen des Islam waren daher stets Teil der Polemik aus der Sicht konkurrierender religiöser Traditionen.

„Atheismus" selbst soll nun als Ausdruck des Geltungsanspruchs dessen verstanden werden, was als „Gegendifferenz" zu Kult, transzendenter Wahrheitsordnung oder religiösem Glauben bestimmt werden kann. Damit wird die Negation zu einem Geltungsanspruch des „Profanen", des „Immanenten" und des „Säkularen" gegenüber dem, was als „Gegendifferenz" (sakral, transzendent, religiös) erkannt wurde. Atheismus setzt also das voraus, was er negiert, sonst wäre die Perspektive der Negation nicht einnehmbar. Um eine Transzendenz zu negieren, muss die Differenzierung des Sakralen in Transzendenz und Immanenz vorausgesetzt werden. Die atheistische Selbstdefinition setzt also die Definition dessen, was negiert wird, voraus.

Negation ist eine logische Operation, durch die der Wahrheitswert einer Aussage in sein Gegenteil gekehrt wird. Die Negation (zum Beispiel in der Form: „Es ist nicht der Fall, dass …") ist sachlich immer im Gedanken einer bejahenden Aussage enthalten.[41] Die Bejahung setzt also die Möglichkeit des Wi-

41 Frege 1919: 154: „Zu jedem Gedanken gehört demnach ein ihm widersprechender Gedanke derart, daß ein Gedanke dadurch als falsch erklärt wird, daß der ihm widersprechende als wahr anerkannt wird. Der den widersprechenden Gedanken ausdrückende Satz wird mittels eines Verneinungswortes aus dem Ausdrucke des ursprünglichen Gedankens gebildet."

derspruchs voraus, der zugleich aber als „falsch“ mitgedacht wird. Gedanken, die dieser Form folgen, sind „Urteile“. Atheismus ist so auch und gerade ein Urteil über eine von anderen möglicherweise als Sachverhalt deklarierten Aussage. Affirmative Aussagen ermöglichen so stets ihre Negation. Mithin konnotierte auch jede islamische dogmatische Aussage die Möglichkeit ihrer Negation. Die Frage ist nur, ob von dieser islamischen Möglichkeit auch Gebrauch gemacht wurde.

Islamische Negationen

Der Koran selbst reflektiert die Prominenz von Negationsstrategien, ja, das islamische Bekenntnis selbst referiert darauf.[42] Die islamische rituelle Bezeugung „Es gibt keine Göttlichkeit ausser Gott“ (schon Koran 73:9 und 37:35) wurde in einer frühen griechischen Übersetzung aus der Zeit um 715/6 übersetzt als οὐκ ἔστιν θεὸς εἰ μὴ ὁ θεὸς μόνος Μααμὲτ ἀπόστολος θεοῦ.[43] Die Negationsaussage ist auf *ilāh* („Göttlichkeit“, der „Gott“) bezogen. Die Entgegensetzung erfolgt also durch die Gegenüberstellung von „Nicht-Gott/Nicht-Göttlichkeit“ und „Gott“, der Ausnahmesatz kombiniert mithin Negation und Affirmation.[44] In dem Sinne definiert das Bekenntnis eine „atheistische“ Grundaussage, die durch eine theistische Aussage aufgehoben wird.

Das Befremden der kulttreuen Mekkaner gegenüber einer solchen Behauptung könnte man aus heutiger Perspektive als Vorwurf eines Atheismus deuten. In ihren Augen negierten die Muslime die Götter und waren daher schlicht Heiden, für die der aus dem Syrischen entlehnte Ausdruck *ḥanīf* verwendet wurde. Umgekehrte deutete der Koran die Mekkaner als „Geseller“; der entsprechende arabische Lexikoneintrag *mušrik* wurde in spätmekkanischer Zeit terminologisch gebraucht, und nur in jener Offenbarungszeit findet sich das Nomen *širk*.

---

42 Etwa ein Drittel aller Koranverse sind mit Negationspartikeln markiert. Die Negationsdichte nimmt von den frühmekkanischen bis zu den medinensischen Offenbarungen deutlich ab.

43 Rupprecht 1997: 14441. Diese Aussageform erinnert an Joh 19:15 Οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα und Mt 13:57 Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Logisch heisst der griechische Satz also: „Gibt es einen Gott, dann ist es Gott/Allah“. Warum es sich empfiehlt, *ilāh* als „Göttlichkeit“ zu verstehen, wird diskutiert in Schulze 2015: 352–354.

44 Die logische Schwierigkeit, die sich durch die Negation sowohl einer Apodosis als auch einer nachfolgenden Protasis ergibt, ist bekannt. Die Formulierung mit „ausser“ verschleiert diesen konditionalen Bezug. Der erste Teil des Wortrituals (*šahāda*) kann konditional übersetzt werden als „Wenn es einen Gott gibt, dann Allāh“ beziehungsweise „Wenn es eine Göttlichkeit gibt, dann (der) Gott“. Mehr hierzu Schulze 2015: 355–356.

Dieses Nomen wurde als Antonym von *islām* verstanden. „Beigesellen", so Koran 16:54/55, bedeutet, „seinem Herren" einen „Partner" beizugeben, um das zu verleugnen, was offenbart wurde. In unserer heutigen Terminologie könnte man sagen, dass sich hinter diesem Vorwurf ein atheistisches Muster verbirgt, denn die Offenbarung fordert dazu auf, der Göttlichkeit keinen substantiellen Ausdruck noch nicht einmal in symbolischer Form zuzuweisen.

Doch ist die Forderung, über die Göttlichkeit allein in negativer Form zu reden, kein Proprium des Atheismus. Sie findet sich in gleicher Weise auch in der „negativen Theologie" (θεολογία ἀποφατική), die in jüdischen, christlichen wie islamischen Deutungstraditionen durchaus prominent vertreten war, zum einen in streng rationalistischen Theologien, zum anderen in monistisch mystischen Traditionen. Theologiegeschichtlich werden daher negative Theologie und Atheismus in einen engen Zusammenhang gebracht.[45] Sofern nicht neuplatonisch gewendet, gab es für diesen Transzendenzatheismus folgendes Schema: Gott ist nicht „etwas" (*šayʾ*); da „etwas" jegliches Attribut bezeichnen kann und da auch „seiend" als Attribut zu verstehen sei, ist der Satz richtig: Gott ist alles nicht und ist damit auch nicht seiend; ist Gott nicht mit dem Attribut „alles" zu benennen, ist er „nicht alles", ist er aber nicht alles, dann ist er Teil von Allem, dann ist er neben etwas anderem, was dann wieder bezeichnet werden könne; daher ist allein die Aussage richtig: „Gott ist nicht". Diese radikale Transzendierung – *tanzīh* (αφαίρεσις) gegenüber *tašbīh* (Anthropomorphismus) –, die gerne an Koran 62:11 (*laysa ka-miṯlihī šayʾ* „Nichts ist wie seines Gleichen") angeschlossen wurde, bedeutete eine ebenso radikale Negation jeder Eigenschaftlichkeit Gottes, was zu einer Negation jeder Aussagbarkeit über Gott, also zu einer Negation Gottes in der Rede, führe. Aus der Negation der Benennungsfähigkeit folgte die Negation des Benannten: was nicht benannt werden könne, ist nicht. Diese radikale Form der Transzendierung mündete schliesslich in einen „Attributionsatheismus" (*taʿṭīl*, κένωσις).[46]

Dies lässt erkennen, dass eine rückläufige islamische Genealogie auch Deutungstraditionen erfassen muss, die aus unserer heutigen Perspektive nicht dem Muster des Atheismus entsprechen.[47] Atheismus beschreibt also zunächst nur jene Negationsmuster, die im Rahmen der Frühen Neuzeit mit der Herausbildung eines generischen Religionsbegriffs entstanden waren. Anders ausgedrückt: erst mit der Durchsetzung eines absoluten Religionsbegriffs in der Neuzeit konnte der Atheismus auch zur kompletten Negation eines Theismus werden. Rückläufig gesehen fächert sich die Genealogie des Atheismus immer

45 Striet 2003.
46 Flasch 1999; Weltecke 2015; zum Kontext der islamischen Debatte von Kügelgen 2013.
47 Kars 2019.

weiter auf; nicht nur hat er verschiedene Ahnen in den verschiedenen Religionsgemeinschaften, sondern auch innerhalb jeder dieser Traditionen hat er ein Bündel an Ahnen. Einen eigentlichen Ursprung hat der Atheismus *avant la lettre* daher nicht; gewiss werden einige Traditionen aus heutiger Sicht privilegiert, da sie inhaltlich und thematisch eine grössere Ähnlichkeit zu modernen atheistischen Behauptungen aufweisen als andere.

Dazu gehören dann die bekanntesten Verfechter eines, heute würden wir sagen „islamischen Atheismus“: der Iraner Irānšahrī (9. Jh.), der, wie der Naturkundler al-Bīrūnī sagte, „sich selbst eine Religion erfunden hat, die besagt, dass es keine Religion gäbe“[48], und für die er, so Abū l-Maʿālī (11. Jh.), durch den Engel „Existenz“ (*hastī*) die den Koran ersetzenden Offenbarungsschriften namens *ketāb-e ǧalīl* und *ketāb-e aṯīr* erhalten haben soll;[49] dann Abū ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (889–994), dessen manichäische, antichristliche Polemik (*ar-radd ʿalā l-ittiḥād*)[50] ihn zu atheistischen Grundannahmen führte und schliesslich vor allem Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Yaḥyā b. Isḥāq Ibn ar-Rāwandī (9. Jh.), dessen *kitāb az-zumurrud* wie folgt charakterisiert wurde:

> a biting criticism of prophecy in general and of the prophecy of Muhammad in particular; he maintains in addition that religious dogmas are not acceptable to reason and must, therefore, be rejected; the miracles attributed to the Prophets, persons who may reasonably be compared to sorcerers and magicians, are pure invention, and the greatest of the miracles in the eyes of orthodox Muslims, the Quran, gets no better treatment: it is neither a revealed book nor even an inimitable literary masterpiece.[51]

Ibn ar-Rāwandīs Text, der die Kritik literarisch als „Bericht der Brahmanen“ verkleidete, muss recht viel Beachtung gefunden haben. So modellierte der jüdische Philosoph Ḥīwī (Ḥāyaweh) al-Balḫī (spätes 9. Jh.) seine radikale Bibelkritik deutlich entlang des Buchs *Zumurrud*.[52] Weiter ist zu nennen der Schüler Irānšahrīs, der Arzt Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī (864/5–925), zu dessen Intellektlehre Paul Walker schrieb:

> God, for him, does not “create” the world from nothing but rather arranges a universe out of pre-existing principles. His account of the soul features a mythic origin of the world in which God out of pity fashions a physical playground for the soul in response to its own

48 al-Bīrūnī 1958: 4–5; auch al-Bīrūnī 1878: 222.
49 Abū l-Maʿālī 1997; Abū l-Maʿālī 1962: 306–7.
50 Thomas 2002: 85–276.
51 Kraus/Vajda 1971: 905; Textrekonstruktion in Kraus 1933/1934; van Ess 1975/1976; van Ess 1978/1979; Stroumsa 1994; Stroumsa 1999: 32–85; Vajda 1937/1938; Urvoy 1996.
52 Cf. Sklare 1996: 127; van Ess 1997: 339, 346–348; Davidson 1915; Vajda 1934; Rosenthal 1947/1948.

> desires; the soul, once fallen into the new realm God has made for it, requires God's further gift of intellect in order to find its way once more to salvation and freedom. In this scheme, intellect does not appear as a separate principle but is rather a later grace of God to the soul; the soul becomes intelligent, possessed of reason and therefore able to discern the relative value of the other four principles.[53]

Ar-Rāzīs Traktakt *kitāb maḫārīq al-anbiyāʾ* (oder *ḥiyal al-mutanabbiyyīn*)[54] galt Paul Kraus und Shlomo Pines als „heftigste Polemik gegen Religion, die im Mittelalter verfasst wurde",[55] und nutzte schon das Drei-Betrüger-Motiv, das im ismailitischen Kontext bedeutsam werden sollte. Und schliesslich figuriert auch der Literat und grosse Zweifler Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (973–1057) auf dieser Liste. Dessen *risālat al-ġufrān* („Sendschreiben über die Vergebung")[56] ist nicht nur eine Parodie auf die zeitgenössischen religiösen Vorstellungen von Himmel und Hölle, sondern zugleich eine bittere Karikatur koranischer Dogmen. Noch deutlicher dokumentiert seine Poesie diesen Skeptizismus.[57] Für al-Maʿarrī ist der Begriff *zandaqa* („Häresie") zu einer positiven Bezeichnung für „freies, ungebundenes oder wildes Denken" geworden. Tatsächlich scheint seit dem 10./11. Jahrhundert das Wort *zandaqa* auch als Denkrichtung ernst genommen worden zu sein.

Standardisierung

Seit dem 19. Jahrhundert waren die innerislamischen Kritiken fest in das Gefüge des Atheismus eingefügt. Die Konvergenz der verschiedenen religionsgeschichtlichen Pfade hin zu einem homogenisierten und standardisierten Religionsbegriff, der seit dem 19. Jahrhundert alle „religiösen" Traditionen erfasst hatte, implizierte auch eine Konvergenz und Standardisierung der Negationsstrategien als Atheismus. Eine autonome Begründung „atheistischer" Denkmöglichkeiten, wie sie noch im 9. und 10. Jahrhundert vorgebracht wurde, war nun kaum noch möglich, da jede Negation Gottes mit einer ausserislamischen, sprich europäischen Perspektive identifiziert wurde. Prominente Beispiele aus dem 19. Jahrhundert sind die Werke der auf Persisch schreibenden Autoren Mīrzā Fatḥ ʿAlī-

53 Walker 1992; Bausani 1981.
54 Ibn an-Nadīm 1871: I, 299; Kraus 1936.
55 Stroumsa 1999: 87–119; Brion 1986; ar-Rāzī 2003.
56 Al-Maʿarrī 2002.
57 Nicholson 1921: 167 (Nr. 239) oder S. 173 (Nr. 249); zum Skeptizismus siehe Heck 2014; allg. Hecht 2003: Kap. 6.

ye Āḫūndzāde (1812–1878) und Mīrzā Āqā Ḫān-e Kermānī (1853/54–1896).[58] Dies bedeutet nicht, dass die Negation nicht auch weiterhin islamisch formuliert werden könnte. Dafür zeugen berühmte Beispiele, wie etwa die Kritik des saudi-arabischen Schriftstellers ʿAbdallāh al-Qāsimī (gest. 1997) an den „Ketten des Islam".[59] Dies bedingt fast zwangsläufig, dass der Atheismus am Islam selbst begründet wird. Die hier geübte Islamkritik ist aber keineswegs identisch mit jenen Diskursen aus vormodernen Zeiten, in denen „scholastisch Religionskritik" geübt wurde. Im Gegenteil, oberflächlich gesehen kann der Eindruck erweckt werden, der Islam selbst würde angeklagt, atheistisch zu sein, da er die Grundprinzipien von Religion oder besser einer „guten Religion" nicht erfüllen würde. Es handelt sich also nicht um einen islamischen Atheismus. Dieser findet sich eher bei Autoren wie Salman Rushdie. Zwar arbeitet er auch seinen Atheismus („I do not need the idea of God to explain the world I live in"; „I don't think there is a need for an entity like God in my life.") am Islam ab:

> God, Satan, Paradise, and Hell all vanished one day in my fifteenth year, when I quite abruptly lost my faith. The moment of awakening happened, in fact, during a Latin lesson, and afterwards, to prove my new-found atheism, I bought myself a rather tasteless ham sandwich, and so partook for the first time of the forbidden flesh of the swine. No thunderbolt arrived to strike me down. [...] From that day to this I have thought of myself as a wholly secular person.[60]

Doch sah er sich weiterhin positiv auf einen islamischen Rahmen bezogen und nahm für eine „islamische Reformation" Partei:

> It ought to be fascinating to Muslims everywhere to see how deeply their beloved book is a product of its place and time and in how many ways it reflects the Prophet's own experiences.
> However, few Muslims have been permitted to study their religious book in this way. The insistence that the Koranic text is the infallible, uncreated word of God renders analytical, scholarly discourse all but impossible. Why would God be influenced by the socioeconomics of seventh-century Arabia, after all? Why would the Messenger's personal circumstances have anything to do with the Message?
> The traditionalists' refusal of history plays right into the hands of the literalist Islamofascists, allowing them to imprison Islam in their iron certainties and unchanging absolutes. If, however, the Koran were seen as a historical document, then it would be legitimate to

---

58 Von Kügelgen 2017. Der Band enthält Texte u. a. von Āḫūndzāde, Kermānī, Ahmed Midhat Efendi und Baha Tevfiq. Typisch für den Standardisierungsprozess ist die Übernahme des europäischen Begriffs „Atheist" zum Beispiel ins Persische bei Āḫūndzāde (*ātāʾist* oder *ātāyest*). Anders als im Türkischen konnte sich das Lehnswort im Persischen aber nicht durchsetzen.
59 Wasella 1997.
60 Rushdie 1991: 377.

> reinterpret it to suit the new conditions of successive new ages. Laws made in the seventh century could finally give way to the needs of the 21st. The Islamic Reformation has to begin here, with an acceptance of the concept that all ideas, even sacred ones, must adapt to altered realities.[61]

So, wie ein jüdischer Atheismus keineswegs die Negation der jüdischen Tradition bedeutet, interpretiert Rushdie einen „islamischen Atheismus" auch nicht als Negation des Islam selbst. Die Konfessionalität des Atheismus wird hier überdeutlich. Michel Onfray erkennt im „christlichen Atheismus" gar einen Übergang zu einem wahren „atheistischen Atheismus".[62] Dieser Konfessionalismus bietet aber auch den Raum für einen „inter-konfessionellen" Atheismusdiskurs. Onfray sah den Islam als Paradebeispiel und letztes Relikt einer Versteinerung theistischer Vorstellungen. Das heisst natürlich nichts anderes, als dass das Privileg, Atheist zu sein, auf die christliche Tradition beschränkt zu sein habe. Ein Muslim könne demnach einfach kein Atheist sein. Genau diese Position teilen viele islamische Denker. Sie positionieren den Islam als grundsätzliche Antithese zu jeglichem Atheismus. Allerdings zeigen Geschichte und Gegenwart, dass Atheismus kein Privileg christlicher Traditionen ist, sondern die pfadabhängige Ausformulierung einer sehr alten Form der innerkonfessionellen Kritik, eine Denkmöglichkeit also, die im Islam wie in anderen religiösen Traditionen ihre Heimat hat. Die rückläufige Genealogie eines Atheismus in islamischer Tradition muss daher als integraler Bestandteil der islamischen Tradition gelesen werden und rechtfertigt die gleichberechtigte Teilhabe der islamischen Tradition an der globalen Moderne.

Literatur

Abel, Ludwig (1891): *Die sieben Muʿallaḳât: Text, vollständiges Wörterverzeichniss, deutscher und arabischer Commentar*. Berlin: W. Spemann.

Abū l-Maʿālī, Moḥammad b. ʿObaydallāh b. ʿAlī (1962): „Bāb-e panǧom az ketāb-e bayān al-adyān". Hrsg. von Moḥammad-Taqī Dānešpažuh. *Farhang-e Īrān zamīn* 10: 282–318.

Abū l-Maʿālī, Moḥammad b. ʿObaydallāh b. ʿAlī (1997): *Bayān al-adyān* [Kap. 1–4]. Hrsg. von Moḥammad Dabirseyāqī, Teheran: Mawqufāt-e Doktor Maḥmud Afšār.

Adham, Ibrāhīm (1937): *Li-māḏā anā mulḥid?* Alexandria: Maṭbaʿat at-taʿāwun.

al-ʿAẓm, Ṣādiq Ǧalāl (1969): *Naqd al-fikr ad-dīnī*. Beirut: Dār aṭ-ṭalīʿa,

Badawī, ʿAbdarraḥmān (1945): *Dirāsāt islāmiyya – min tārīḫ al-ilḥād fī l-Islām*. Kairo: an-Nahḍa al-miṣriyya.

61 Rushdie 2005: B07.

62 Onfray 2007: 55–58.

Bausani, Alessandro (1981): *Un filosofo ‚laico‘ del medioevo musulmano, Abū Bakr Muḥammad Ben Zakariyyā Rāzī (Rhazes, n 850 / m. 923–925)*. Rom: Istituto di Studi Islamici.
Berlinerblau, Jacques (2013): „Jewish Atheism". In: *The Oxford Handbook of Atheism*. Hrsg. von Stephen Bullivant und Michael Ruse: Oxford: Oxford Univ. Press, 320–336.
Berriot, François (1984): *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, I–II, Lille: Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III.
al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān (1878): *Chronologie arabischer Völker – al-Āṯār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḫāliya*. Hrsg. von C. Eduard Sachau. Leipzig: Brockhaus.
al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān (1958): *Taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-ʿaql aw marḏūla*. Hyderabad: Dāʾirat al-maʿārif al-ʿuṯmāniyya.
Bloch, Ernst (1968): *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Borné, Gerhard F. (1979): *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm [sic!] Hegel*. München: Kaiser.
Brion, Fabienne (1986): „Philosophie et révélation. Traduction annotée de six traites du Kitāb Aʿlām al-Nubuwwa d'Abu Ḥātim al-Rāzī". *Bulletin de philosophie médiévale* 28: 135–162.
Bullivant, Stephen / Ruse, Michael (Hrsg.) (2013): *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
Clarke, Samuel (1716): *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God* […] (1704/5). London: William Botham.
aḍ-Ḍabbī, Mufaḍḍal ibn Muḥammad (1906): *al-Mufaḍḍaliyyāt*. Kairo: at-Taqaddum.
Davidson, Israel (1915): *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
De Fonseca, Petrus (1585): *Commentarii (…) in libros metaphysicorum Aristotelis*. Lyon: A Porta.
De Mornay, Philippe Seigneur du Pleífis-Marly (1581): *De la Vérité de la Religion Chrestienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs, Mahumédistes & autres Infidèles*. Anvers: Chrislofle Plantin.
Du Bellay, Joachim (1549): *La Deffence, et illustration de la langue francoyse*. Paris: Arnoul.
Febvre, Lucien (1942): *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Michel Albin.
Feu-Ardent, François (1582): *Liber Ruth*. Paris: Nivellius.
Findlay, John N. et al. (Hrsg.) (1955): *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM.
Finkielkraut, Alain / Sloterdijk, Peter (2003): *Les battements du monde*. Paris: Pauvert.
Flasch, Kurt (1999): „Attributionsatheismus in Boccaccios Decameron VI 9: Guido Cavalcanti". In: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Olaf Pluta. Wiesbaden: Harrassowitz, 115–127.
Frege, Gottlob (1919): „Die Verneinung: eine logische Untersuchung". *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1.3/4: 143–157.
Hecht, Jennifer Michael (2003): *Doubt. A History. The Great Doubters and their Legacy of Innovation from Socrates and Jesus to Thomas Jefferson and Emily Dickinson*. New York: Harper Collins.
Heck, Paul L. (2014): *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*. London: Routledge.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Philipp Marheinike. Berlin: Duncker & Humblot.

Ibn an-Nadīm, Muḥammad Ibn Isḥāq (1871): *Kitāb al-fihrist*. Mit Anm. hrsg. von Gustave Flügel. Nach dessen Tode besorgt von Johannes Roediger und August Mueller. I–II. Leipzig: Vogel.

Jeffery, Arthur (1938): *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda: Oriental Institute.

Juynboll, G. H. A. (1972): „Ismāʿīl Aḥmad Adham (1911–1940), the Atheist". *Journal of Arabic Literature* 3: 54–71.

Kars, Aydogan (2019): *Unsaying God: Negative Theology in Medieval Islam*. New York: Oxford University Press.

Kraus, Paul (1933/1934): „Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi". *Rivista degli Studi Orientali* 14: 93–123; 15: 335–379.

Kraus, Paul (1936): *Epître de Bērūnī, contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad ibn Zakarīyā ar-Rāzī*. Paris: Impr. Orientaliste au Calame.

Kraus, Paul / Vajda, George (1971): „Ibn al-Rāwandī". In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. III. Leiden: Brill, 905–906.

Lohlker, Rüdiger (2017): „Eine Bibliothek arabischer Atheisten". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 107: 143–152.

al-Maʿarrī, Abū l-ʿAlāʾ (2002): *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem ‚Sendschreiben über die Vergebung'*. Übers. v. Gregor Schoeler. München: Beck.

Mauthner, Fritz (1922/1923): *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. I–IV. Stuttgart/Berlin: Deutsche Verlagsanstalt.

Mildenberger, Friedrich (1975): *Gotteslehre: eine dogmatische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Murchland, Bernard (Hrsg.) (1967): *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars explore Atheistic Theology*. New York: Random House.

Nicholson, Reynold A. (1921): *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: The University Press.

Niewöhner, Friedrich / Pluta, Olaf (Hrsg.) (1999): *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Onfray, Michel (2007): *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam*. New York: Arcade Publishing.

Polanus von Polansdorf, Amandus (1590): *Partitiones Theologicae Juxta Naturalis Methodi Leges conformatæ duobus libris* (…). Basel: Waldkirch.

Ratschow, Carl Heinz (1987): „Protestantisches Prinzip und religiöser Atheismus bei Paul Tillich". In: *Paul Tillich. Ein Leben für die Religion*. Hrsg. von Bernd Jaspert und Carl Heinz Ratschow. Kassel: Verl. Evang. Presseverband, 57–81.

ar-Rāzī, Abū Ḥātim (2003): *Aʿlām an-nubuwwa*. London: as-Saqi.

Richardson, John (1777): *Dictionary, English, Persian, and Arabic*. Oxford: Clarendon.

Richardson, John / Wilkins, Charles (1810): *Dictionary, English, Persian, and Arabic*. I–II, London: Bulmer.

Rosenthal, Judah (1947/1948): „Hiwi al-Balkhi. A Comparative Study". *The Jewish Quarterly Review* (New Series) 38: 317–341, 419–430; 39: 79–94.

Rubenstein, Richard (1966): *After Auschwitz; Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Rupprecht, Hans-Albert (Hrsg.) (1997): *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Band 20. (14069–15202). Wiesbaden: Harrassowitz.

Rushdie, Salman (1991): „In God We Trust" (1985). In: Salman Rushdie: *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981–1991*. New York: Viking and Granta, 376–392.

Rushdie, Salman (2005): „The Right Time for An Islamic Reformation". *The Washington Post* 7.8.2005.
Russell, Bertrand (1927): *Why I Am Not a Christian*. London: Watts & Co., for the Rationalist Press Association.
Schad, Johann Baptist (1803): *Lebens- und Klostergeschichte*. I–II. Erfurt: Henning.
Schielke, Samuli (2013): „The Islamic World". In: *The Oxford Handbook of Atheism*. Hrsg. von Stephen Bullivant und Michael Ruse: Oxford: Oxford Univ. Press, 638–650.
Schröder, Winfried (1998): *Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islams*. Basel: Schwabe.
Schüßler, Werner (2015): „Paul Tillich – ein ‚religiöser Atheist'? Kritische Anmerkungen zu Ronald Dworkins Schrift ‚Religion ohne Gott'". *International Yearbook for Tillich Research* 10.1: 191–206.
Sklare, David Eric (1996): *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*. Leiden: Brill.
Spiekermann, Björn (2020): *Der Gottlose. Geschichte eines Feindbilds in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
Staal, Harvey (1983): *Mt. Sinai Arabic Codex 151. I. Pauline Epistels*. Louvain: Peters.
Striet, Magnus (2003): *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg: F. Pustet.
Stroumsa, Sarah (1994): „The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud". *Journal of the American Oriental Society* 114.2: 163–185.
Stroumsa, Sarah (1999): *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: Brill.
Thomas, David Richard (2002): *Early Muslim Polemic Against Christianity: Abū ʿĪsá Al-Warrāq's ‚Against the Incarnation'*. Cambridge: Cambridge University Press.
Trier, Jost (1931): *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Heidelberg: Carl Winter.
Urvoy, Dominique (1996): *Les Penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*. Paris: Albin Michel.
Vahanian, Gabriel (1961): *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
Vajda, Georges (1934): „À propos de l'attitude religieuse de Hivi al-Balkhi". *Revue des études juives* 99: 81–91.
Vajda, Georges (1937/1938): „Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside". *Revista degli Studi Orientali* 17: 173–229.
van Ess, Josef (1975/1976): „al-Farābī wa-ibn ar-Rīwandī". In: *al- Fārābī wa-l-ḥaḍāra al-insaniyya: waqāʾiʿ mihrağān al-Fārābī al-munʿaqid fī Baġdād min 29.10.1975–1.11.1975*. Bagdad: Maṭābiʿ dār al-ḥurriyya, 389–398.
van Ess, Josef (1978/1979): „Ibn ar-Rewandi, or the Making of an Image". *al-Abḥāṯ* [Beirut] 27: 5–26.
van Ess, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Bd. 4. Berlin: de Gruyter.
von Kügelgen, Anke (2013): „‚The Poison of Philosophy': Ibn Taymiyya's Struggle for and Against Reason". In: *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Hrsg. von Birgit Krawietz und Georges Tamer. Berlin: de Gruyter, 253–328.

von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2017): *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: de Gruyter.

Walker, Paul (1992): „The Political Implications of al-Razi's Philosophy". In: *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Hrsg. von Charles Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 61–94.

Wasella, Jürgen (1997): *Vom „Fundamentalisten" zum Atheisten: die Dissidentenkarriere des ʿAbdallāh al-Qāsimī, 1907 – 1996*. Gotha: Perthes.

Weltecke, Dorothea (2010): *„Der Narr spricht: Es ist kein Gott". Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag 2010.

Weltecke, Dorothea (2015): „Orte des Zweifels. Zu Glaubenszweifel und Nichtglauben im lateinischen Mittelalter". In: *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von Adrian Hermann und Jürgen Mohn. Würzburg: Ergon, 364–392.

Wild, Stefan (1970): „Sadiq al-ʿAzm's Book ‚Critique of Religious Thought'". *Actes du Ve Congres International d'Arabisants et Islamisants*, Bruxelles: Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 507–513.

Wild, Stefan (1972): „Gott und Mensch im Libanon. Die Affaire Ṣādiq al-ʿAẓm". *Die Welt des Islams* 48.2: 206–253.

Žižek, Slavoj (2009): „From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton". In: *St. Paul among the Philosophers*. Hrsg. von John D. Caputo und Linda Martín Alcoff. Bloomington: Indiana Univ. Press, 39–59.

Teil II: **Islamwissenschaftliche Zugänge**

Wissen über zentralasiatische muslimische Kulturen

Karénina Kollmar-Paulenz

Kaschmirische Kaufleute oder ungläubige Barbaren?

Muslim:innen im Tibet des 18. Jahrhunderts

Einleitung

> „In der Zeit der Degeneration wird *Āryadeśa* (Indien)
> Von der Religion der Barbaren (*kla klo*) erfüllt sein.“[1]

Diese Zeilen aus einem tibetischen dogmatischen Werk des 13. Jahrhunderts sprechen von den *Kla klo*, den unzivilisierten Barbaren, die in den „rauhen Grenzregionen“ (*mtha’ khob*) leben. Beide Termini sind religiös aufgeladen: *kla klo* übersetzt den Sanskrit-Begriff *mleccha*, der in indischen brahmanischen Texten Fremde bezeichnet, die nicht den sozio-religiösen Bräuchen der gesellschaftlichen Segregation entlang von Reinheitsrichtlinien folgen. Der Begriff *mtha’ khob* bezeichnet eine Grenzregion und die dortige nicht-buddhistische Bevölkerung; zugleich beschreibt er einen der acht Existenzzustände, die die Praxis des *Dharma*, der buddhistischen Lehre, unmöglich machen. Aus einer religionsgeographischen Perspektive sind Tibet und die tibetische, buddhistische Kultur im Zentrum gelegen, nichtbuddhistische Regionen an den Rändern sind „Inseln der Dunkelheit“, die darauf warten, von der Lehre des Buddha erhellt zu werden, wie der 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617–1682)

1 Kun dga’ gyal mtshan 2007: 59. Das Tibetische wird nach Wylie 1959: 261–267, transliteriert. Alle Übersetzungen aus dem Tibetischen stammen, wenn nicht anders gekennzeichnet, von mir. Ausschliesslich in ihrer maskulinen Form verwendete tibetische Begrifflichkeiten werden von mir entsprechend übersetzt.

Notiz: Ich bin mit Anke bekannt seit ihrer Berufung nach Bern 2000. Wir begegneten einander insbesondere in Fakultätssitzungen, die sie mit ihrem trockenen Humor, der oft unerwartet aufblitzte, auflockerte. So etwa in einer lang zurückliegenden Kommissionssitzung, in der ich und einige Kolleg:innen noch auf Anke und einen weiteren Kollegen, die sich verspätet hatten, warteten. Schliesslich kam Anke herein und meinte, sie sei so schnell wie möglich mit dem Velo gefahren. Wir fragten nach dem Kollegen, und natürlich hatte sie keine Ahnung, wo er abgeblieben war (woher sollte sie auch, die Frage war nicht unbedingt klug gewesen). Aber sie fragte gleich schalkhaft zurück: „Stimmt, ich hätte ihn ja im Fahrradkörbchen mitbringen können.“ Das hat natürlich ziemliches Gelächter ausgelöst.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-014

in der Biographie seines Vorgängers, des 3. Dalai Lama, sagt.[2] Dieser tibetische Alteritätsdiskurs lässt sich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen, als das letzte grosse Werk der Mahāyāna-buddhistischen tantrischen Tradition, das *Kālacakratantra* („Rad der Zeit“) aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt wurde. Die „Fremden“ dieses letzten grossen Tantras waren die Muslime, die die Inder in Gestalt der Truppen, die unter Maḥmūd von Ġaznī (971–1030) im 11. Jahrhundert nach Nordwestindien vordrangen, kennenlernten.

Während der Islam und die Muslime über Jahrhunderte hinweg lediglich als literarische Topoi des dämonisierten, nicht-buddhistischen „Anderen“ in tibetisch-buddhistischen Gelehrtendiskursen präsent waren, erlangten die Tibeter:innen im 17. Jahrhundert erstmals in grösserem Ausmass Kenntnisse über diese Religion durch direkten Kontakt, als sich muslimische Kaufleute in Städten wie Lhasa und Shigatse niederliessen. Im 18. Jahrhundert waren muslimische Gemeinschaften in Zentral- und Osttibet fest etabliert und Teil der ethnisch und kulturell heterogenen Gesellschaft Tibets geworden. Haben ihre Präsenz und Interaktion mit der tibetischen Mehrheitsgesellschaft zu Veränderungen in der anti-islamischen Rhetorik der buddhistischen Eliten in diesem Jahrhundert geführt? Im Folgenden werde ich, nach einem kurzen Abriss der Geschichte der Muslim:innen in Tibet, den tibetischen Alteritätsdiskurs über den Islam und die Muslim:innen im 18. Jahrhundert skizzieren. Besondere Aufmerksamkeit schenke ich dem Spannungsverhältnis zwischen den buddhistischen Elitendiskursen und der sozialen Integration der in Tibet ansässigen Muslim:innen.

Muslim:innen in Tibet

Die ersten tibetisch-muslimischen Kontakte gehen auf die Zeit des tibetischen Grossreichs im 7. und 8. Jahrhundert zurück und waren militärischer Natur. In späteren Jahrhunderten machten die Tibeter konkrete Bekanntschaft mit Muslimen vor allem durch den Fernhandel. Während in tibetischen Quellen diese Kontakte nicht dokumentiert sind, berichtet ein anonymes geographisches Werk aus dem 10. Jahrhundert in persischer Sprache, das *Ḥudūd al-ʿālam*, über die Rolle Tibets im Handel zwischen Indien und islamischen Ländern. Es erwähnt schon für diese Zeit eine Moschee in Lhasa, deren Existenz allerdings nirgends sonst bestätigt wird.[3] Tibetische Quellen liefern uns erst im späteren 17.

2 Ngag dbang bla bzang rgya mtsho 1984: II, 147.

3 Gaborieau 1995: 3. Eine englische Übersetzung der „Abhandlung über das Land Tibet“ findet sich in Schaeffer et al. 2013: 27–29.

Jahrhundert konkrete Hinweise über die Entstehung muslimischer Gemeinschaften in Tibet. Obwohl die tibetischen Muslime heute ihre Ansiedlung vor allem auf die Politik der „Einladung verschiedener Völker“ (*mi sna mgron po*)[4] des 5. Dalai Lama in der Mitte des 17. Jahrhunderts zurückführen, berichten portugiesische Missionare schon im frühen 17. Jahrhundert von der Niederlassung muslimischer Kaufleute.[5] Sie tauchen als *kha che* in tibetischen Texten auf. *Kha che* war zuerst ein rein geographischer Begriff und bezeichnet auch heute noch Kaschmir, das die Heimatregion der ersten muslimischen Bewohner:innen von Lhasa war. Allerdings emanzipierte sich der Begriff schnell von seiner geographischen Herkunft und wurde zur allgemeinen Bezeichnung für Muslim:innen. So wurden die muslimischen Kaufleute aus China, die sich im 17. Jahrhundert in Lhasa niederliessen, ebenfalls als *Kha che* bezeichnet.

Im 17. Jahrhundert war Lhasa eine zwar relativ kleine (ca. 25.000–30.000 Einwohner:innen) Stadt, deren Bevölkerung sich jedoch aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammensetzte. Muslimische Kaufleute liessen sich nicht nur in Lhasa, sondern unter anderem auch in Shigatse[6] und Tsetang nieder, entlang der Handelsrouten nach Indien respektive nach China. Wir erfahren von ihnen vornehmlich durch nicht-tibetische Beobachter. So erwähnt der armenische Kaufmann Hovhannes Joughayetsi, der von 1686 bis 1691 in Lhasa lebte, viele *Kha che* unter seinen Kund:innen. Der im 18. Jahrhundert nach Lhasa versetzte mandschurische Beamte Songyun bemerkt, dass die *Kha che* vor vielen Jahren als Kaufleute nach Tibet gekommen seien.[7] Als sich der Gesandte der East India Company, George Bogle, im Jahr 1774 in Shigatse aufhielt, traf er dort kaschmirische Kaufleute „presenting silk handkerchiefs, according to the custom of the country.“[8]

Die Muslim:innen in Lhasa setzten sich aus chinesischen Einwanderer:innen, Kaschmiris, Nepales:innen, Ladakhis und Sikhs, die in Tibet zum Islam konvertiert waren, zusammen.[9] Im 18. Jahrhundert besass Lhasa insgesamt drei Moscheen und einen muslimischen Friedhof, über den Desideri berichtet,

---

4 Cabezón 1997: 17.

5 Gaborieau 2016: 253–259.

6 Der Jesuit Ippolito Desideri, der von 1716 bis 1721 in Tibet lebte, erwähnt die Stadt mit ihren „great many foreigners: Tartars, Chinese, merchants from Kashmir, Hindustan and Nepal.“ Siehe Wessels 1997: 235.

7 Atwill 2018: 22.

8 Markham 1876: 124. Das seidene Taschentuch ist ein Zeremonialschal, der u. a. zur Begrüssung gereicht wird.

9 Die Muslim:innen in Lhasa werden traditionell in drei Gruppen eingeteilt, die *Lhasa-Kha che*, die *Gharīb* und die *Wa bak gling* (Altner 2010: 68). Die *Wa bak gling*, nach dem Quartier genannt, in welchem sie leben, sind chinesischer Herkunft. Neben dieser Einteilung gibt es

„[t]hey formerly had a close field to Lhasa for burying their dead but were forced to vacate it and relocate it farther out in the uninhabited country-side.“[10]

Über den rechtlichen Status der muslimischen Gemeinschaften in Zentraltibet seit dem 17. Jahrhundert sind wir gut informiert. Sie erhielten direkte Unterstützung von der tibetischen Regierung in Form von Steuerbefreiungen, Landschenkungen und Rechtsansprüchen. Zudem genossen die Lhasa-*Kha che* einige kulturelle Privilegien: Von ihnen wurde nicht erwartet, sich vor buddhistischen Geistlichen zu verneigen, während der Feierlichkeiten zum tibetischen Neujahr die Kopfbedeckung vor der Mönchsgemeinschaft abzunehmen, oder sich im heiligen Monat *Sa ga zla ba*[11] des Fleisches zu enthalten. Darüber hinaus besassen sie eine eigene Verwaltung, die für eine Periode von drei Jahren gewählt und durch die tibetische Regierung bestätigt wurde. In Konfliktfällen vermittelte sie zwischen der lokalen muslimischen Gemeinschaft und der tibetischen Regierung. Interne Streitigkeiten wurden im Rekurs auf die lokale Auslegung der Scharia entschieden.

Ehen zwischen Lhasa-*Kha che* und tibetischen Frauen kamen häufig vor, wobei die Frauen zum Islam konvertierten, die Familienbande aber weiterhin bestanden. Heiratete allerdings eine muslimische Frau einen tibetischen Mann, wurde sie aus der muslimischen Gemeinschaft ausgeschlossen.[12] Im Alltagsleben unterschieden sich die Lhasa-*Kha che* wenig von der tibetischen Mehrheitsgesellschaft. Sie trugen dieselbe Kleidung wie die buddhistischen Tibeterinnen und Tibeter und nahmen dieselbe Nahrung zu sich: geröstete Gerste (*Tsampa*), das Grundnahrungsmittel in Tibet, und Buttertee. Bezüglich ihres Fleischkonsums gibt es widersprüchliche Aussagen: Einige Berichte erwähnen, sie verzehrten ausschliesslich halal-Fleisch, andere verneinen dies. Die Muslim:innen enthielten sich des Alkohols, dafür rauchten sie. Die wohlhabenderen Mitglieder[13] der muslimischen Gemeinschaft in Lhasa unternahmen mindestens einmal in ihrem Leben die Pilgerschaft nach Mekka. Bis ins 20. Jahrhundert waren viele Lhasa-*Kha che* angesehene Mitglieder der tibetischen Gesellschaft. Ihr sozialer Status zeigte sich z. B. in den Einladungen zu wichtigen öffentlichen Anlässen

noch andere Differenzierungen, auf die ich aus Gründen des Umfangs nicht näher eingehen kann. Vgl. auch Atwill 2018: 25–28.

10 Desideri 2010: 265.

11 Der 4. Monat des tibetischen Jahres. Am 15. Tag werden Geburtstag, Erwachen und *Parinirvāṇa* des Buddha gefeiert.

12 Peter of Greece and Denmark 1952: 236.

13 Nicht alle Muslim:innen in Lhasa waren wohlhabend. Die *Gharīb* waren eine randständige gesellschaftliche Gruppe, die Männer verdienten sich ihren Lebensunterhalt als Schlachter, Abfallsammler, Bettler und Handlanger der lokalen Polizei, vgl. Altner 2010: 68, und Atwill 2018: 27–28.

im Potala, wo sie neben der tibetischen Aristokratie Platz nahmen. Ihre hohe soziale Stellung verdankten die Lhasa-*Kha che* höchstwahrscheinlich der wichtigen Rolle, die ihnen im Fernhandel, aber auch in der Diplomatie mit Nachbarländern wie Ladakh und Indien, zukam. Die wichtigsten tibetischen Handelsgüter waren Moschus, Gold, Heilkräuter, Yakschwänze,[14] Salz und Wolle. Importe bestanden aus Getreide, Zucker, Chilis und anderem Gemüse, Tee (aus China), Korallen (fast alle vom Mittelmeer importiert) und anderen Edelsteinen. Solche Luxusgüter konnten in Geschäften in Lhasa erworben werden, die oft von den Frauen der muslimischen Kaufleute betrieben wurden, wenn ihre Ehemänner auf Handelsreise waren. Die wirtschaftliche Wertschätzung der Lhasa-*Kha che* zeigt sich besonders deutlich im Bericht von George Bogle, der ausführlich seine Begegnungen mit kaschmirischen Kaufleuten schildert, die der 3. Panchen Lama zu ihm geschickt hatte, um die Möglichkeiten zukünftiger Handelsbeziehungen zwischen der East India Company und Tibet auszuloten.[15]

Der Islam in tibetischen buddhistischen Texten des 18. Jahrhunderts

Im Gegensatz zur gesellschaftlichen Stellung und Integration der muslimischen Bevölkerung im Tibet des 18. Jahrhunderts zeichnen tibetische buddhistische Texte ein fast durchweg negatives Bild des Islam und der Muslime. Dabei greifen sie auf die schon erwähnte *Kālacakra*-Literatur zurück, die im tibetisch-buddhistischen Kanon enthalten ist. In ihr werden die Muslime durchgängig als *mleccha,* „Barbar“, und der Islam als *mleccha-dharma,* „Lehre der Barbaren“, bezeichnet. Obwohl in der späteren tibetischen Literatur die tibetische Übersetzung *kla klo* kontextuell auch als allgemeiner Begriff für Nicht-Buddhist:innen verwendet wird, unterscheiden tibetische Autoren des 18. Jahrhunderts zumeist zwischen *mu stegs pa*, „Häretikern“, und *kla klo*, „Muslimen.“[16] Als „Häretiker“ adressieren und beschreiben sie verschiedene Hindu-Gemeinschaften, die scharf von den muslimischen und christlichen Gemeinschaften abgehoben werden. So unterscheidet der buddhistische Gelehrte ’Jigs med gling pa (1730–1798)[17] in seiner 1789 verfassten *Abhandlung über Indien im Süden, genannt*

---

14 Yakschwänze (weiss oder schwarz) waren an den Moghul- und indischen Höfen wichtige Symbole politischer Macht. Vgl. Boulnois 2003: 145.

15 Markham 1876: 160–163.

16 So z. B. Sum pa mkhan po ye shes dpal ’byor in seinem *dPag bsam ljon bzang* (1992: 232).

17 Über ihn Gyatso 2001.

„Spiegel der acht Untersuchungsgegenstände“, zwischen den *mu stegs pa*, den indischen Brahmanen, und den *kla klo,* den Muslimen. Ihm zufolge liegt der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Religionen in der Anerkennung des Gesetzes des *karman*,[18] das die Hindus mit den Buddhist:innen gemeinsam haben.[19] Diese Anerkennung einer bedeutenden doktrinären Gemeinsamkeit zwischen Hinduismus und Buddhismus erweist die Hindus als würdig, überzeugt zu werden, zum Buddhismus zu konvertieren. Eine solche Option scheint den Muslim:innen verwehrt zu sein.

’Jigs med gling pa selbst hatte nie Indien bereist, stützte sich in seinem Bericht aber auf den Augenzeugenbericht eines bhutanesischen Mönchs und Regierungsbeamten, der längere Zeit in Indien gelebt hatte. Er äussert sich wiederholt und recht ausführlich sowohl über den Islam als auch über die Muslim:innen in Indien, wobei er zum einen stereotype buddhistische Topoi wiederholt, und zum anderen das zeitgenössische islamische Indien mit seinen unterschiedlichen ethnischen Gemeinschaften recht genau portraitiert. Sein Bericht gibt uns einen Einblick in die ambivalente Haltung der Tibeter:innen gegenüber den Muslim:innen im 18. Jahrhundert, der sich durch jahrhundertealte polemische Diskurse über die „Religion der Barbaren“ auszeichnet, jedoch auch durch die soziale Interaktion mit den in Tibet ansässigen Muslim:innen geprägt ist.

’Jigs med gling pa schildert die Entstehung des Islam als einen Abfall von der buddhistischen Lehre. Er spielt dabei auf eine bekannte tibetische Erzählung über den Ursprung des Islam an, die sich schon in der „Geschichte des Buddhismus in Indien“ des tibetischen Gelehrten Tāranātha (1575–1634) findet: Der Mönch Kumārasena wurde aus der Mönchsgemeinschaft ausgeschlossen, nachdem er seine Gelübde gebrochen hatte. Daraufhin änderte er seinen Namen in *Mā ma thar* und verfasste eine Schrift, die Gewalt lehrte.[20] Der Topos der Gewalt wurde von verschiedenen Autoren immer wieder aufgegriffen und grenzte den Islam vom Buddhismus ab, dessen wichtigste ethische Norm die Gewaltlosigkeit darstellt. ’Jigs med gling pa greift zur Illustration der vorgeblichen Gewaltbereitschaft der muslimischen Männer auf das Bild des brutalen muslimischen Kriegers zurück: „Wenn ein vollkommen unbarmherziger Held in der Schlacht nicht flieht, sondern geradewegs in die Schlacht zieht, wird er nach seinem Tod ins Paradies eingehen.“[21]

---

18 Das Gesetz der Taten und Tatintentionen und ihrer Folgen, dem jedes Lebewesen unterworfen ist.

19 ’Jigs med gling pa 1991: 83. Die „Abhandlung über Indien“ liegt in annotierter englischer Übersetzung vor, siehe Aris 1995.

20 Tāranātha 1985: Vol. 16, Folio 60v.

21 ’Jigs med gling pa 1991: 82.

In anderen Passagen seiner Abhandlung jedoch berichtet er sachlich über die verschiedenen ethnischen Gruppen in Indien, die den Islam als gemeinsame Religion hatten, und hält fest: „[...] obwohl sie von ihrer Religion her als *kla klo* bezeichnet werden, mögen sie es nicht, wenn man in ihrer Gegenwart diesen Namen benutzt, und werden daher *Mu sur man*[22] genannt."[23]

Unter den tibetischen Autoren, die sich im 18. Jahrhundert über den Islam äussern, nimmt der 3. Panchen Lama Blo bzang dpal ldan ye shes (1738–1780) insofern eine herausragende Stellung ein, als an seinem Hof in Tashilhunpo kaschmirische Kaufleute nicht nur ein- und ausgingen, sondern von ihm auch zu diplomatischen Missionen in Indien eingesetzt wurden. In seinem berühmten Werk „Wegführer nach Shambhala" (*Shambhala'i lam yig*) sind einige Passagen den Muslim:innen und ihrer Religion sowie ihren religiösen Praktiken gewidmet. Ethnographische Beobachtung und religiöses Urteil gehen hier Hand in Hand: „Bezüglich der *Kla klo* gibt es vier grosse Gruppen, die *Mo ghol*, die *Pa ṭhan*, die *Sik* und die *Sā hi*.[24] [...] Sie richten ihr Streben auf schlechte Praktiken, wie z. B. das Beschneiden der Haut des [männlichen] Organs, und weil sie eine gewalttätige Religion predigen, werden sie sicherlich in die grossen Höllen gelangen."[25]

Der 3. Panchen Lama beschreibt zudem eine apokalyptische Schlacht zwischen den *Kla klo* und den Buddhisten, die in einem Sieg des Buddhismus über den Islam und der buddhistischen Weltherrschaft endet. Dieses auf dem *Kālacakratantra* beruhende Motiv ist in der tibetischen und mongolischen buddhistischen Literatur oft rezipiert und in zahlreichen religiösen Gemälden visuell dargestellt worden.[26]

Buddhistisch-islamische „elegante Sprüche": Das Kha che pha lu

Trotz der konstanten negativen Polemik gegen den Islam und Muslim:innen in den buddhistischen Werken dieser Periode waren die muslimischen Einwoh-

---

22 Aus dem Urdu: *musalmān*.

23 'Jigs med gling pa 1991: 83.

24 Von den vier Gruppen lassen sich drei leicht identifizieren: Die *Mo ghol* sind die Mogul, die *Pa than* die Paschtunen (aus Hindi *paṭhān*), und die *Sik* sind die Sikhs. Die *Sā hi* konnte ich leider nicht identifizieren.

25 Blo bzang dpal ldan ye shes: o. J., Folio 32v–33r.

26 Kollmar-Paulenz 2019: 32–57.

ner:innen Tibets sozial akzeptiert, wie schriftliche Quellen und Zeugnisse der *Oral History*, die in den letzten Jahrzehnten unter tibetischen Muslim:innen gesammelt wurden, bezeugen.[27] Ein Beispiel ihrer sozialen Akzeptanz ist das noch heute sehr populäre *Kha che pha lu*, ein buddhistisch-islamisches Werk der schönen Literatur, das unter dem Pseudonym seines Autors bekannt geworden ist.[28] Es gehört der literarischen Gattung der „eleganten Sprüche" (*legs bshad*) an, die sich an das klassische indische *subhāṣita*-Format anlehnen und in Versform Ratschläge für das Alltagsleben geben. Das *Kha che pha lu* besteht aus einem in Prosa verfassten Vorwort und elf in Versen geschriebenen Kapiteln. Das Werk wurde in Zentraltibet im späten 18. oder frühen 19. Jahrhundert von einem unbekannten Autor verfasst. Über seine Identität wird angesichts der Mischung von buddhistischen und islamischen Bezügen in der Forschung heftig gestritten. Das Pseudonym *Kha che pha lu* deutet auf einen muslimischen Tibeter, aber die profunde Kenntnis der buddhistischen Lehre könnte auch für einen buddhistischen Autor sprechen.[29] Der unbekannte Autor besass hervorragende Kenntnisse des klassischen und umgangssprachlichen Tibetischen sowie relativ gründliche Kenntnisse buddhistischer Konzepte. Muslimische Bräuche waren ihm ebenfalls vertraut. Obwohl buddhistische Anspielungen und Bezüge in dem Werk überwiegen, gibt es auch zahlreiche Verweise auf den Islam. So wird schon im ersten Kapitel Allah erwähnt, und im letzten Kapitel heisst es: „*Go brda*'[30] ist deine einzige Hoffnung, der einzige Ort zum Suchen." Hier schliesst sich unmittelbar ein buddhistisch konnotierter Vers an: „Schreite voran, indem du die Wahrheit von Ursache und Wirkung im Herzen bewahrst."[31] Die spirituellen und praktischen Ratschläge, die aus islamischen und buddhistischen Quellen schöpfen, machen den einzigartigen Charakter des Werks aus.

---

27 Gaborieau 1973; Peter of Greece and Denmark 1962; Naik 1995.

28 Der vollständige Titel lautet: *Kha che pha lu'i 'jig rten las 'bras rtsis lugs bslab bya*, „Kha che pha lus Lehren über das System von weltlichen Handlungen und Konsequenzen."

29 Bommarito 2016: 62–65, diskutiert die umstrittene Autorschaft ausführlich.

30 Gesprochen *ghoda*, wahrscheinlich aus dem persischen *ḫodā* abgeleitet, vgl. Bommarito 2016: 69.

31 Ursache und Wirkung stehen für die buddhistische Lehre vom *karman*. Das hier gegebene Beispiel ist Bommarito 2016: 69, entnommen.

Fazit

Antonio de Andrade, der 1624 Westtibet besuchte,[32] und Desideri[33] berichten beide, dass die Tibeter:innen nur Verachtung für den Islam übrighätten. Tatsächlich wurden auch im 18. Jahrhundert in tibetisch-buddhistischen Werken die anti-islamischen Topoi, die ihren Anfang fast acht Jahrhunderte zuvor im *Kālacakratantra* hatten, fortgeschrieben. In der sozialen Realität hingegen waren die muslimischen Gemeinschaften in die tibetische Mehrheitsgesellschaft integriert und besassen eine Reihe von Privilegien, die ihnen die Ausübung ihrer Religion in einer buddhistischen Umwelt ermöglichten. Die engen Heiratsbeziehungen zu buddhistischen tibetischen Familien, der oft hohe soziale Rang, den die *Kha che* in der Gesellschaft von Lhasa einnahmen, sowie die weitgehende Übernahme tibetischer kultureller Praktiken verdeutlichen das Mass ihrer Integration in die tibetische Mehrheitsgesellschaft.

Das Beispiel der Muslim:innen in Tibet zeigt, dass die tibetische Gesellschaft nicht religiös homogen war (und ist). Am deutlichsten bezeugt dies das *Kha che pha lu*, das auch heute noch eines der meistgelesenen Werke in Tibet und im Exil ist. Viele seiner Verse finden sich als Sprichwörter im Alltagssprachgebrauch wieder. Damit fordert es zum einen unser gängiges Tibetbild als eines buddhistischen *Shangri-la* auf dem Dach der Welt heraus und stellt zum anderen aktuelle, rein buddhistisch konnotierte tibetische Identitätskonzeptionen in Frage.

Literatur

Altner, Diana (2010): „A Short History of Muslims and Islam in Central Tibet". *Orient* 4: 65–73.

Aris, Michael (1995): *'Jigs-med-gling-pa's „Discourse on India" of 1789. A Critical Edition and Annotated Translation of the lHo-phyogs rgya-gar-gyi gtam brtag-pa brgyad-kyi me-long.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Atwill, David G. (2018): *Islamic Shangri-La. Inter-Asian Relations and Lhasa's Muslim Communities, 1600 to 1960*. Oakland: University of California Press.

Blo bzang dpal ldan ye shes (o. J.): *Grub pa'i gnas chen po shambhala'i rnam bshad 'phags yul gyi rtogs brjod dang bcas pa ngo mtshar byi ba'i 'byung gnas zhes bya ba bzhugs so.* Blockdruck: o. O.

Bommarito, Nicolas (2016): „The Khache Phalu: A Translation and Interpretation". *Revue d'Etudes Tibétaines* 39: 60–132.

32 Desideri 2010: 705, Anm. 759.

33 Desideri 2010: 265–266.

Boulnois, Luce (2003): „Trade in Lhasa in the Seventeenth Century“. In: *Lhasa in the Seventeenth Century. The Capital of the Dalai Lamas*. Hrsg. von Françoise Pommaret. Leiden/Boston: Brill, 133–156.
Cabezón, José Ignacio (1997): „Islam in the Tibetan Cultural Sphere“. In: *Islam in Tibet. [And] Tibetan Caravans.* Hrsg. von Abdul Wahid Radhu. Louisville: Fons vitae, 13–34.
Desideri, Ippolito, S. J. (2010): *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S. J.* Übers. von Michael J. Sweet, hrsg. von Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications.
Gaborieau, Marc (1973): *Récit d’un voyageur musulman au Tibet.* Nanterre: Société d’ethnologie.
Gaborieau, Marc (1995): „Introduction“. *The Tibet Journal* 20.3: 3–7.
Gaborieau, Marc (2016): „The Discovery of the Muslims of Tibet by the First Portuguese Missionaries“. In: *Islam and Tibet. Interactions along the Musk Routes*. Hrsg. von Anna Akasoy, Charles Burnett und Ronit Yoeli-Tlalim. London/New York: Routledge, 253–259.
Gyatso, Janet (2001): *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
’Jigs med gling pa (1991): „lHo phyogs rgya gar gyi gtam brtag pa brgyad kyi me long“. In: ’Jigs med gling pa, *gTam gyi tshogs theg pa’i rgya mtsho*. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 70–93.
Kollmar-Paulenz, Karénina (2019): „Visualizing the non-Buddhist Other: A Historical Analysis of the Shambhala Myth in Mongolia at the Turn of the Twentieth Century“. *Cross-Currents. East Asian History and Culture Review* (e-journal) 31: 32–57. https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/kollmar-Paulenz (31.5.2021).
Kun dga’ rgyal mtshan (2007): „sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba’i bstan bcos“. In: Kun dga’ rgyal mtshan: *Sa skya bka’ ’bum dpe bsdur ma las sa pan kun dga’ rgyal mtshan gyi gsung ’bum pod gnyis pa.* Peking: Krung go’i bod rig pa dpe skrun khang, 1–91.
Markham, Clements R. (1876): *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and the Journal of Thomas Manning to Lhasa*. London: Trübner and Co.
Naik, Yusuf (1995): „Memories of my Father, Abdul Ghani, in Tibet“. *The Tibet Journal* 20.3: 31–34.
Ngag dbang bla bzang rgya mtsho (1984): „rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho’i rnam thar dngos grub rgya mtsho’i shing rta zhes bya ba“. In: *’Phags pa ’jig rten dbang phyug gi rnam sprul rim byon gyi ’khrungs rabs deb ther nor bu’i phreng ba*. Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, II, 1–171.
Peter of Greece and Denmark (1952): „The Moslems of Central Tibet“. *Royal Central Asian Journal* 39.3–4: 233–240.
Schaeffer, Kurtis E. / Kapstein, Matthew T. / Tuttle, Gray (Hrsg.) (2013): *Sources of Tibetan Tradition.* New York: Columbia University Press.
Sum pa mkhan po ye shes dpal ’byor (1992): *dPag bsam ljon bzang*. Langzhou: Kan su’u mi rigs dpe skrun khang.
Tāranātha (1985): *Dam pa’i chos rin po che ’phags pa’i yul du ji ltar dar ba’i tshul gsal bar ston pa dgos ’dod kun ’byung*. In: *The Collected Works of Jo-naṅ Rje-btsun Tāranātha*. Reproduced from a set of prints from the Rtag-brtan Phun-tshogs-gliṅ blocks preserved in the library of the Stog Palace in Ladak. Leh: Vol. 16, 101–545.
Wessels, C., S. J. (1997): *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721.* New Delhi/Madras: Asian Educational Services.
Wylie, Turrell (1959): „A Standard System of Tibetan Transcription“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22: 261–267.

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Die Sieben Grossen Dichter (*Yedi Ulu Ozan*)

Religiöse Grenzgänger in der alevitisch-bektaşitischen Dichtung

Einleitung

In den alevitischen und bektaşitischen Traditionen kommt der Lyrik (Dichtung und Gesang) die vielleicht wichtigste Rolle bei der Tradierung von Glaubensinhalten zu. Dabei besteht innerhalb dieser Gattung ein fliessender Übergang zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Bei vielen der heute in alevitischen und bektaşitischen Zeremonien gesanglich dargebotenen Ritualtexten lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob sie ursprünglich nur mündlich überliefert wurden oder auf schriftliche Ursprungstexte zurückgehen. Umgekehrt gibt es zahlreiche, einst nicht zur Vertonung bestimmte Werke bekannter Dichter, die seit Jahrhunderten im rituellen Kontext in gesungener Form tradiert werden. Die Koexistenz von Oralität und Schriftlichkeit ist als charakteristisch für die alevitischen und bektaşitischen Glaubenslehren anzusehen und hat sich auch in der alevitisch-bektaşitischen Lyrik bis heute erhalten.[1]

Neben dieser wichtigen Rolle im Überlieferungsprozess sind religiöse Dichtung und religiöser Gesang vor allem die dominanten Kommunikationsformen innerhalb der Liturgie. So sind sie feste Bestandteile der alevitischen *cem*-Zeremonie („Kongregationsritual"), bei der Lieder und Hymnen in Begleitung der Langhalslaute *saz* (oder *bağlama*) vorgetragen werden. Darüber hinaus gibt es feierliche Zusammenkünfte wie das *muhabbet*, bei denen ebenfalls gesungene religiöse Texte die Dialoge und Predigten umrahmen.

Die religiöse Lyrik ist einer der wenigen Bereiche, in der sich ein für die alevitischen und bektaşitischen Lehren verbindlicher Textkanon herausgebildet hat. Unter dem Namen *Yedi Ulu Ozan* („Die Sieben Grossen Dichter") konnte sich eine fest definierte Einheit etablieren – wobei zur Bezeichnung „grosse Dichter" zu bemerken ist, dass die sehr vielfältige und reichhaltige alevitisch-bektaşitische Dichtung und Gesangskunst auch ausserhalb der sakralen Sphäre unzählige bekannte Dichter und Volkssänger (*Ozan/Âşık*) hervorgebracht hat. Im Unterschied zur lyrischen Gattung sind die Prosagenres der alevitischen und bektaşitischen Glaubenslehren, also etwa die Textsammlungen zu Glaubenssät-

1 Mehr dazu siehe Otter-Beaujean 1997; Karolewski 2020.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-015

zen und Regeln des mystischen Weges (*Buyruk* und *Erkannâme*) oder die hagiographischen Werke (*Velâyetnâme/Menâkıbnâme*), nicht als dogmatische Schriften kanonisiert.

Der folgende Beitrag widmet sich den kanonischen *Yedi Ulu Ozan* vor dem Hintergrund ihrer mystisch-religiösen Bedeutung für das Alevitentum/Bektaşitentum sowie im Hinblick auf den Kanonisierungsprozess insgesamt. Eine literarische und sprachwissenschaftliche Analyse ihrer Texte wird an dieser Stelle nicht vorgenommen.[2]

Die Entstehung des Kanons

Die Frage, unter welchen Umständen genau sich der Kanon der „Sieben Grossen Dichter", bestehend aus Seyyid Nesîmî, Hatâyî, Fuzûlî, Yemînî, Pir Sultan, Virânî und Kul Himmet, herausbilden konnte, ist nicht leicht zu beantworten. Schon bei flüchtiger Betrachtung wird deutlich, dass diese Dichter genauso viele Unterschiede wie Gemeinsamkeiten aufweisen. Die *Yedi Ulu Ozan* waren Grenzgänger in jeder Hinsicht: Sie lebten und wirkten in einem Zeitraum vom Anfang des 15. bis Anfang des 17. Jahrhunderts in einem Gebiet, das sich von Persien und Mesopotamien über Zentralanatolien bis zu den osmanisch beherrschten Teilen des Balkans erstreckte, und spiegeln dessen gesamte geographische, soziokulturelle und religiöse Vielfalt in ihren meist multilingual (Osmanisch-Türkisch, Persisch und Arabisch) verfassten Werken wider. Auch was ihren literarischen Stil, die künstlerische Qualität und die Adressaten ihrer Werke angeht, sind grosse Unterschiede feststellbar.

Zahlreiche Indizien lassen vermuten, dass die Kanonisierung der *Yedi Ulu Ozan* im Einflussbereich (vielleicht sogar unter direkter Einflussnahme) der Ṣafavīden erfolgte. In eine Vielzahl politisch-religiöser und militärischer Auseinandersetzungen mit den sunnitischen osmanischen Sultanen verwickelt, sahen die ṣafavīdischen Schahs in den heterodoxen Gruppierungen jenseits ihrer Herrschaftsgrenzen, insbesondere auf osmanisch-anatolischem Territorium, ihre natürlichen Verbündeten. Es ist relativ gut dokumentiert, dass die Bestrebungen der Ṣafavīden, Einfluss auf diese Gruppen in Anatolien zu nehmen, schon mit den Scheichs Cüneyd und Haydar, also vor der Machtübernahme der Ṣafavīden in Persien (1501) begannen. Unter der Herrschaft Ismāʿīls I. (1501–1524), Ṭahmāsps I. (1524–1576) und teilweise auch ʿAbbās' I. (1587–1629) erreichte die Pro-

2 Siehe hierzu beispielweise die Arbeiten von Heß 2009, Oktay-Uslu 2017 und Oktay-Uslu 2020.

pagandatätigkeit in den ost- und zentralanatolischen Regionen staatspolitische Dimensionen. Diese in erster Linie auf eine Ausweitung der politischen Macht zielende Strategie war mit einer regen Missionstätigkeit verbunden, die die Glaubenspraxis und Glaubensinhalte der diversen heterodoxen Gruppierungen auf die zunehmend schiitisch gefärbte Ideologie der Ṣafavīden ausrichten sollte.[3]

Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass auch die Entstehung einiger alevitischer Katechismen (der *Buyruk*-Texte) auf diese ṣafavīdische Einflussnahme zurückzuführen ist bzw. ohne eine solche nicht zufriedenstellend zu erklären ist.[4] Unübersehbare inhaltliche Parallelen zwischen diesen Prosatexten und den Gedichten aus dem Kanon der *Yedi Ulu Ozan* deuten zweifellos auf einen ähnlichen kulturell-religiösen Entstehungskontext hin. Die Gemeinsamkeiten beschränken sich dabei nicht nur auf zahlreiche Metaphern, Symbole, Begriffe, sondern zeigen sich auch in den vorherrschenden mystisch-religiösen Denkmustern, der Kosmologie, den Gottesvorstellungen, der Eschatologie usw.[5] Es ist auch auffallend, dass in fast allen *Buyruk*-Handschriften die Namen der Dichter des Kanons erwähnt werden und sogar einige ihrer Gedichte zitiert werden. Trotz dieser augenscheinlichen Zusammenhänge ist es nicht ganz einfach, die Wechselwirkung dieser beiden Textgattungen in der alevitischen Kulturgeschichte genau darzustellen.

Auch wenn sich nicht präzise datieren lässt, wann die *Yedi Ulu Ozan* in den historischen Quellen oder im rituellen Kontext zum ersten Mal als Kanon Erwähnung fanden, spricht vieles dafür, dass dieser kurz nach dem Tod des Schahs ʿAbbās I., also ca. in den 1630er Jahren, seine heutige Form angenommen haben könnte. Der chronologisch späteste Dichter des Kanons, Kul Himmet, hat diesen ṣafavīdischen Herrscher höchstwahrscheinlich nur kurz überlebt. So bringt er in seinen Gedichten immer wieder seine Sehnsucht nach dem anscheinend erst kürzlich verstorbenen ʿAbbās I. zum Ausdruck.[6] Die späteren ṣafavīdischen Schahs kommen bei ihm nicht mehr vor. Nach dem Tod ʿAbbās' I. kam es zu einer zeitweiligen Schwächung der ṣafavīdischen Herrschaft, die sich auch in einer eher defensiven Haltung gegenüber den Kızılbaş-Gruppen bemerkbar machte. Diese begannen ihrerseits, sich auf ein neues Machtzentrum, den seit dem 17. Jahrhundert immer mächtiger werdenden Bektaşi-Orden, auszurichten. Es ist wahrscheinlich, dass es in dieser Übergangszeit zur endgülti-

3 Mehr dazu siehe Hasluck 1921; Sohrweide 1965; Hinz 1936.

4 Siehe Yıldırım 2020.

5 Siehe die *Buyruk*-Texte, die von Aytekin 1958, Yaman 2000 und Taşğın 2003 herausgegeben worden sind.

6 Siehe Aslanoğlu 1997: 122.

gen Fixierung der *Yedi Ulu Ozan* kam. Wäre die Kanonisierung erst später erfolgt, hätte sich zweifellos der Einfluss des dann auch ideologisch tonangebenden Bektaşi-Ordens bemerkbar gemacht: Es gab in jeder der nachfolgenden Epochen eine grosse Zahl von Dichtern aus den engeren Kreisen der Bektaşi-*Tekke*s („Sufi-Zentren" der Bektaşi), die inhaltlich und von ihrem literarischen Format her problemlos in den Kanon hineingepasst hätten und wohl auch aufgenommen worden wären.

Die *Yedi Ulu Ozan*

Der älteste Dichter der *Yedi Ulu Ozan* ist Seyyid Nesîmî (ca. 1369–1418), über den, wie über die meisten anderen der Dichter der Sammlung, mit Ausnahme der Lebensdaten biographisch wenig bekannt ist.[7] Erhalten geblieben sind seine türkischen und persischen Diwane. In der Literatur wird zwar auch von einer dritten, auf Arabisch verfassten Gedichtsammlung berichtet, diese wurde jedoch bis auf wenige Gedichte nicht aufgefunden.[8]

In Nesîmîs Gedichten verbinden sich sufistisch-bāṭinītisch-ʿalīdische (s. u.) Glaubenselemente mit Grundsätzen des Ḥurūfīsmus (von arabisch *ḥurūf*, Buchstaben), einer religiös-philosophischen Lehre, die auf einer Art Buchstaben- und Zahlenmystik aufbaut und auf Fażlallāh (ca. 1340–1393) aus Astarābād, der heutigen Stadt Golan im Iran, zurückgeht. Zahlreiche Grundgedanken des Ḥurūfīsmus, insbesondere die Gottesvorstellung oder das Menschenverständnis, stehen im krassen Gegensatz zum orthodoxen Islam. Demnach spiegelt sich das Göttliche im menschlichen Antlitz wider, was die Zentralität des Menschen im Universum erklären soll. Die Ḥurūfīs waren diesseitsorientiert und stellten die klassische islamische Eschatologie in Frage.[9] Als die Anhänger dieser Lehre, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Gegend des heutigen Iran, Aserbaidschan, Mesopotamien und Anatolien ihre Blütezeit erlebt hatte, als Häretiker verfolgt wurden und Fażlallāh, der Stifter des Ḥurūfīsmus, hingerichtet worden war (1393), suchten zahlreiche Ḥurūfī-Derwische bei anderen heterodoxen Strömungen Zuflucht und fanden u. a. in den Bektaşi-Klöstern in Anatolien Unterschlupf. In ihren neuen Wirkungskreisen verfassten die Nachfolger des Fażlallāh noch über viele Jahrzehnte symbolisch aufgeladene Gedichte, mit de-

---

7 Angaben über seinen Geburtsort sind in der Literatur widersprüchlich und reichen von Baku über Mosul bis nach Diyarbakır. Siehe Heß 2009: 54.

8 Latîfî 2018: 510.

9 Siehe Mir-Kasimov 2015.

nen sie ihre esoterischen Ideen weiterverbreiteten. Zugleich verband sich ihre Lehre zunehmend mit anderen Glaubenselementen.[10]

Nesîmî war der bekannteste unter den missionierenden Anhängern des Fażlallāh. Er unternahm mehrere Reisen nach West-Anatolien und nach Aleppo, um sich mit Mystikern wie Hacı Bayram Veli oder Scheich Bedreddin Simaveni zu treffen.[11] Auch er konnte schliesslich dem Schicksal des Fażlallāh nicht entgehen und wurde wie dieser enthauptet.

In der heutigen alevitischen Ritualpraxis spielen Nesîmî und seine Gedichte eine besondere Rolle. Eine der vier *dar* genannten Körperhaltungen zum Ausdruck der Ehrerbietung in der *cem*-Zeremonie ist nach ihm benannt: *Nesîmî Darı*. Sein Martyrium, bei dem ihm bei lebendigem Leib die Haut abgezogen worden sein soll, bildet einen Teil der alevitisch-bektaşitischen Leidensgeschichte, der auch während der Liturgie zur Sprache kommt. Zusammen mit dem berühmten Mystiker Manṣūr al-Ḥallāǧ (gest. ca. 922), der ebenfalls einen qualvollen Tod erlitt und nach dem ein anderer *dar* benannt ist (*Manṣūr Darı*), wird Nesîmî als „Schah der Märtyrer" (*Şâh-ı Şehidan*) in die Reihe der höchsten Märtyrer eingeordnet und sogar als zweiter Manṣūr bezeichnet.[12]

Geht man von dem ḥurūfischen Einfluss auf den Kanon der *Yedi Ulu Ozan* aus, kommen die Gedichte von Virânî denen des Nesîmî am nächsten – wobei Virânî mindestens eineinhalb bis zwei Jahrhunderte später lebte und zwar in einer ganz anderen Gegend des Osmanischen Reiches, nämlich auf dem Balkan. Die ältesten Informationen über ihn finden wir in der Hagiographie von Demir Baba (*Demir Baba Velâyetnâmesi*, 17. Jahrhundert), in der von einer Begegnung zwischen Virânî, einem Derwisch aus der Gruppe *Rum Abdalları* („Anatolische Derwische"), und dem älteren Sufi-Meister Demir/Timur Baba in Thrakien (Rumeli) berichtet wird.[13]

Auch Virânî selbst betont in seinen Gedichten immer wieder seine Zugehörigkeit zu dieser damals populären Derwisch-Gruppe: „Wir sind anatolische Derwische, unser Anführer ist Kızıl Veli."[14] Virânî agierte zweifellos mit den „kolonisatorischen Derwischen"[15], die Ende des 16. Jahrhunderts in Anatolien und auf dem Balkan missionarisch unterwegs waren. So finden sich in seinen Gedichten die Namen zahlreicher damals in ähnlicher Mission tätiger Mystiker. Insbesondere bringt er seine Bewunderung für den Namensgeber des Bektaşi-

10 Mehr dazu siehe Gölpınarlı 1973; Usluer 2009; Ünver 2003.
11 Latîfî 2018: 309, 453.
12 Bozkurt 1982: 115.
13 Siehe Kılıç/Bülbül 2011: 139–152.
14 Vaktidolu 1998: 18, 37.
15 Mehr dazu siehe Barkan 1942.

Ordens, Hacı Bektaş Veli, zum Ausdruck.[16] Gerade am Beispiel von Virânî wird deutlich, wie sich ḥurūfisches und bektaşitisches Gedankengut unter den heterodoxen Derwischen auf dem Balkan verbanden. In seinen didaktisch orientierten Werken, einem Diwan und dem Prosatext *Fakrnâme*, tritt ein starkes Sendungsbewusstsein hervor, das im Zusammenhang mit seinen Aktivitäten als Wanderprediger gesehen werden kann.[17]

Einer der von Virânî respektvoll zitierten Derwische, der ebenfalls auf dem Balkan wirkte, ist Yemînî.[18] Auch er stand unter ḥurūfischem Einfluss und kam wahrscheinlich in die westlichen Gebiete des Osmanischen Reiches, weil er, bzw. seine Familie, verfolgt wurde. So gibt er in seinem einzigen Werk *Fazîlet-nâme* an, dass sein bürgerlicher Name Derviş Muhammed sei und er ursprünglich aus Samarkand stamme.[19] Wie viele zahlreiche andere Anhänger des Ḥurūfismus gehörte auch er der Bildungsschicht an, was er durch die Verwendung weiterer Pseudonyme wie Hafız Oğlı oder İbn-i Hafız in seinem Buch zum Ausdruck bringt.[20] Knappe Auskünfte über ihn kann man hauptsächlich seinem Werk entnehmen. Gegen Ende des Buches wird in einem Zweizeiler mitgeteilt, dass es im Jahre 925 (d. H.) / 1519 fertiggestellt wurde. Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass Yemînî Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts gelebt hat.[21]

In *Fazîlet-nâme* kommen relativ wenige geographische Bezeichnungen bzw. Namen historischer Persönlichkeiten vor. Dass dort der bekannte Mystiker Akyazılı Sultan (İbrâhim-i Sânî), der Anfang des 16. Jahrhunderts auf dem Balkan wirkte, als *kutb* (perfekter Mensch und spiritueller Führer) Erwähnung findet,[22] lässt vermuten, dass die beiden Personen in der gleichen Gegend gelebt haben. Ob Yemînî, wie behauptet wird, Schüler dieses Sufi-Meisters war, ist nicht eindeutig zu klären.[23] Es ist jedoch davon auszugehen, dass er Kontakte zu Derwisch-Kreisen oder sogar zu *Tekke*s pflegte, die unter dem Einfluss von Akyazılı Sultan standen. Dieser Mystiker, dessen Grab und Konvent in der Nähe

16 Vaktidolu 1998: 20, 229.
17 Vaktidolu 1998; Eğri 2008.
18 Vaktidolu 1998: 292.
19 Yemînî 2002: 600.
20 Yemînî 2002: 203, 222, 491, 600. In der Hagiographie von Demir Baba (*Demir Baba Velâyetnâmesi*) wird an einigen Stellen der Name Yemînî erwähnt und zwar mit dem Zusatz „*Hafız-ı Kelam*“, was darauf hinweist, dass er den Koran auswendig konnte, siehe Kılıç/Bülbül 2011: 10, 46, 64.
21 Yemînî 2002: 602.
22 Yemînî 2002: 239.
23 Yıldırım 2011: 65.

der bulgarischen Stadt Varna teilweise noch erhalten geblieben sind, verfügte damals über eine grosse Anhängerschaft.[24]

Fast im gleichen Zeitraum wie Yemînî, aber in einer anderen Region, lebten auch Fuzûlî und Hatâyî, zwei Dichter, die, selbst wenn sie sich nicht persönlich begegnet sein sollten, doch auf jeden Fall voneinander wussten.

Über die Lebensdaten von Fuzûlî (ca. 1480–1556) werden in der Literatur unterschiedliche Angaben gemacht. Es ist jedoch relativ sicher, dass er im Raum Kerbela und Bagdad gelebt hat und dort auch gestorben ist. Somit hat Fuzûlî die Eroberung Bagdads (1508) durch den ṣafavīdischen Schah Ismāʿīl I. (Pseudonym Hatâyî, siehe unten) und später durch den osmanischen Sultan Süleyman I. (1534) miterlebt.

Fuzûlî hat sich zwar auch als mystischer Dichter einen Namen gemacht, setzte sich jedoch in seiner Dichtung auch stark mit weltlichen und nicht selten politischen Themen auseinander und unterscheidet sich dadurch von den anderen Dichtern der Gruppe. In seinem *mesnevi Beng ü Bâde* („Haschisch und Wein"), das er Ismāʿīl I. gewidmet hat, stellt er allegorisch einen Machtkampf zwischen „Wein" (symbolisiert den Schah Ismāʿīl I.) und „Haschisch" (das für seinen osmanischen Widersacher Bayezid II. steht) dar. Es ist bekannt, dass die beiden Herrscher Vorlieben für die entsprechenden Produkte hatten. Die Darstellung des persönlichen Gegensatzes weitet er schliesslich aus zu einem Vergleich zwischen den beiden Nachbarmächten, dem neugegründeten Ṣafavīdenreich (jung, aufstrebend und kämpferisch) und dem „alten" Osmanischen Reich (veraltet, langsam, bequem und im Verfall begriffen).[25]

Fuzûlî hat in den drei grossen orientalischen Sprachen Osmanisch-Türkisch, Persisch und Arabisch ein umfangreiches literarisches Schrifttum hervorgebracht, das ausser von seinem künstlerischen Können auch von seinen breit gefächerten Interessen von der Theologie bis zu den Naturwissenschaften zeugt. Sehr bekannt wurde er im Osmanischen Reich auch durch seine osmanische Adaption des klassischen arabischen Epos *Mağnūn Layla* (*Leylâ vü Mecnûn*).[26] Obwohl es auch vor Fuzûlî osmanische Versionen dieser Liebesgeschichte gegeben hatte und auch nach ihm zahlreiche weitere entstanden sind, wird Fuzûlîs Adaption als die „schönste" und „beeindruckendste" bezeichnet. Sie gilt ausserdem als das meistgedruckte türkischsprachige *mesnevi* in arabischer Schrift.[27]

24 Eyice 1967: 551–600.
25 Fuzûlî 2019; Péri 2020.
26 Fuzûlî 2018.
27 Pala 2003: 162.

Der bekannte Historiker Fuat Köprülü ist der Ansicht, dass nur wenige Dichter so tiefe Spuren in den verschiedenen Textgattungen der türkischen Literatur hinterlassen haben wie Fuzûlî. Köprülü zufolge war er nach dem bereits genannten Nesîmî und dem berühmten Mystiker und Dichter Navāʾī (1441–1501) derjenige Autor, dessen Werke in der turksprachigen Welt am weitesten verbreitet waren und am häufigsten nachgeahmt wurden.[28]

Fuzûlî übte auch auf seinen Zeitgenossen Hatâyî (auch Schah Hatâyî) grossen Einfluss aus, denjenigen Dichter unter den *Yedi Ulu Ozan*, dessen biographische Daten aufgrund seiner politischen Position als ṣafavīdischer Schah weitgehend bekannt sind. Als Ismāʿīl wurde er 1487 in Ardabil, heute Iran, in den Ṣafawiyya-Orden hineingeboren, der um 1301 von seinem Vorfahren Scheich Ṣafī (Scheich Ṣafī ad-Dīn, 1252–1334) in Ardabil gegründet worden war und zahlreiche Anhänger auch unter den heterodoxen Gruppen in Ost- und Zentralanatolien hatte. Mit der Thronbesteigung des jungen Ismāʿīl I. als ṣafavīdischer Schah 1501 verwickelten sich die beiden Nachbarstaaten und Rivalen Osmanisches Reich und Ṣafavīdenreich in einen langwierigen Machtkampf, der mit der Schlacht von Çaldıran (1514) seinen Höhepunkt erreichte.[29] Ismāʿīl I. wurde geschlagen, und der anschliessende Racheakt des osmanischen Sultans Selim I. an dessen Anhängern in Anatolien, ein Massaker mit zehntausenden von Toten und nachfolgender Auswanderungswelle in Richtung Iran, hat sich derart prägend ausgewirkt, dass er heute als das zweite grosse kollektive Trauma der alevitischen Geschichte nach der Tragödie von Kerbela gilt.

Nach der Niederlage von Çaldıran führte Ismāʿīl I. ein weitgehend zurückgezogenes Leben und widmete sich unter dem Pseudonym Hatâyî („Der Fehlerhafte“) vor allem der Dichtung auf Türkisch und Persisch und der Kunst. Sein Abgewandtsein von der Welt kommt immer wieder auch in seinen Gedichten zum Ausdruck, in denen er sich nur noch als Mystiker, als „Sufi“ oder „Derwisch“ bezeichnet: „Ich bin Hatâyî, [...] Ich bin Sufi, was meine *ṭarīqa* angeht. / Auch in Wahrheit bin ich ein Derwisch.“[30] Dennoch behandelt er vor allem in seinen lyrischen Ghaselen auch weltliche Themen wie die Natur und die zwischenmenschliche Liebe.

In der kollektiven Erinnerung der Aleviten lebt Schah Ismāʿīl I. heute hauptsächlich als religiös-mystischer Dichter fort und weniger als der Herrscher und Staatsmann, der einst als Hoffnungsträger, als Verkörperung des Mahdi, auftrat. Die ihm gewidmeten Gedichte kommen zusammen mit denen von Pir

28 Köprülü 1934: 193–256.
29 Mehr dazu siehe Roemer 1985: 236–240.
30 Səfərli/Yusifli 2005: 356.

Sultan und Kul Himmet in den alevitischen Zeremonien am häufigsten zum Einsatz.[31]

Die beiden zuletzt genannten Dichter des Kanons, Pir Sultan – mit vollem Namen Pir Sultan Abdal – und Kul Himmet haben beide in Zentralanatolien gewirkt und unterscheiden sich von den anderen vor allem dadurch, dass sie eher der Tradition der Dichter-Sänger (*Âşık*, *Saz Şairi / Halk Şairi* „Volksdichter"/ „Volkssänger") entstammen. Ihre Lieder und Hymnen wurden über Jahrhunderte meist mündlich überliefert, bis sie relativ spät, und zwar vorwiegend in der Zeit der Türkischen Republik, systematisch gesammelt und gedruckt wurden. Diese Sammlungen sind jedoch aufgrund der zweifelhaften Authentizität mehrerer Gedichte nicht ganz unumstritten. Es ist ausserdem nicht auszuschliessen, dass selbst die Gedichte, die den beiden Dichtern sicher zugeordnet werden können, während des langen mündlichen Tradierungsprozesses neben sprachlichen auch inhaltliche Modifikationen erfahren haben könnten.[32]

In der Biographie von Pir Sultan Abdal, der höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der zentralanatolischen Stadt Sivas gelebt hat, vermischen sich stärker als bei den übrigen Dichtern des Kanons Legenden und historische Fakten. Trotz zahlreicher, sich häufig widersprechender Erzählungen über ihn kann jedoch zumindest als sicher angesehen werden, dass er spätestens ab dem frühen 17. Jahrhundert den Kızılbaş weitgehend bekannt war. So zählte er zu den wenigen Dichtern, deren Gedichte Eingang in die ältesten uns bekannten alevitischen Katechismen gefunden haben.[33]

Die ausführlichste Überlieferung aus seinem Leben ist die über seinen Tod: Pir Sultan soll durch den Gouverneur der Stadt Sivas, Hızır Paşa, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehängt worden sein. Die legendären Erzählungen über seine Hinrichtung sind in verschiedenen Versionen unter den Aleviten weit verbreitet und werden umgedeutet als Geschichte eines Kampfes gegen die „despotische Macht" der Osmanen. Sie sind ein wichtiger Bestandteil der modernen alevitischen Identität.[34]

Nicht zuletzt aufgrund seiner Lieder mit unverkennbar sozialrevolutionären Botschaften geniesst Pir Sultan heute in der Türkei in säkularen oppositionellen Kreisen auch jenseits der alevitischen Milieus grosses Ansehen. In seinem Namen wurden zahlreiche Kulturvereine und Stiftungen gegründet, Zeitschriften herausgeben, auch wird ein jährlich stattfindendes Festival organisiert, das

31 Siehe Yıldırım 2012; Gallagher 2018.

32 Hier wird nicht auf die Überlieferungsproblematik im Zusammenhang mit den Werken der *Yedi Ulu Ozan* eingegangen.

33 Siehe beispielsweise Taşğın 2003: 83–91; Yaman 2000: 78, 86–87, 118–119.

34 Mehr zu einigen Legenden über seinen Tod siehe [Ergun] 1929, Bezirci 1986, Avcı 2016.

massenhaft besucht wird.[35] Somit repräsentiert Pir Sultan heute eher die oppositionelle, laizistisch-aufgeklärte Seite des Alevitentums und der alevitischen Bewegung.

Die *Âşık*-Tradition wurde noch zu Lebzeiten Pir Sultans von Kul Himmet, dem chronologisch letzten Dichter des Kanons, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts starb, fortgesetzt. Die beiden Dichter lebten unweit voneinander, und in der Literatur wird ihnen nicht selten ein Lehrer-Schüler-Verhältnis nachgesagt. Als Beleg werden vor allem einige Gedichte von Kul Himmet über Pir Sultan angeführt, in denen er ihn als seinen *Üstad/Pir* („Lehrer"/„Meister") bezeichnet.[36]

Selbst wenn es zwischen den beiden Dichter-Sängern keinen direkten Kontakt gegeben haben sollte, fällt die grosse inhaltliche und stilistische Ähnlichkeit ihrer Dichtungen auf. Daher kam es nicht selten zur Verwechslung mancher Lieder der beiden Dichter.[37] Jedoch fehlt bei Kul Himmet der markante rebellische Ton von Pir Sultan, obwohl auch er sich mit der Kritik an den osmanischen Verhältnissen und der Bekundung seiner Sympathien für die ṣafavīdischen Schahs nicht zurückhält.

Kul Himmets Hymnen, die ebenfalls relativ früh in die alevitischen Katechismen aufgenommen wurden, zeichnen sich nicht nur durch die Klarheit ihrer Sprache und die grosse Zahl von Strophen aus,[38] sondern auch durch ihren auffallenden sufistischen Klang. Dies lässt vermuten, dass der Dichter in zentralanatolischen Sufi-Zentren verkehrte oder sogar dort ausgebildet wurde.

Weiterhin fällt auf, dass Kul Himmet in seinen Liedern eine Reihe von Begriffen und Symbolen verwendet, die auch in der heutigen alevitischen Ritualpraxis einen zentralen Stellenwert haben. Bei keinem anderen Dichter des Kanons findet man etwa die folgenden Wörter in derselben Häufigkeit wieder: *ikrar* (das Gelübde der Anwärter zur Initiation in die religiöse Gemeinschaft), *müsahiplik* (die zwischen zwei verheirateten Paaren geschlossene Wahlverwandtschaft), *ayin-i cem* (das Kongregationsritual), *dört kapı kırk makam* (die als „vier Tore und vierzig Stufen" bekannten Regeln der Gemeinschaft), *pirlik* bzw. *dedelik* (das Amt der religiösen Autoritäten *pir* bzw. *dede*), *ocak* (die als heilig verehrte Abstammungslinie religiöser Autoritäten), *kırklar meclisi* (die als

35 Seit 1979 wird in seinem Geburtsort Sivas unter der Bezeichnung *Pir Sultan Abdal Anma Etkinlikleri* eine Gedenkfeier organisiert. Bei einer dieser Feiern im Sommer 1993 fielen über 30 Menschen dem Brandanschlag eines islamistischen Mobs zum Opfer.

36 Öztelli 1996: 95–96. Siehe auch Aslanoğlu 1997: 11.

37 Kaya/Çetin 2015: 183.

38 So haben manche seiner Gedichte über zwanzig Vierzeiler, siehe Aslanoğlu 1997: 67–70; Öztelli 1996: 27–28.

„Versammlung der Vierzig" bekannte Überlieferung zum Ursprung des *cem*-Rituals).[39]

Die kanonbildenden Charakteristika

Die *Yedi Ulu Ozan* lebten in unterschiedlichen Regionen und zu unterschiedlichen Zeiten. Sie waren den verschiedensten geistigen, religiösen und literarischen Einflüssen ausgesetzt, so dass die im Kanon versammelten Werke weder in inhaltlicher noch literarischer Hinsicht homogen sind. Trotz aller Diversität lassen sich jedoch markante Gemeinsamkeiten entdecken, auch wenn diese bei den einzelnen Dichtern unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Der Ḥurūfīsmus etwa hat zwar die ganze Gruppe beeinflusst, tonangebend ist er jedoch hauptsächlich in den Gedichten von Nesîmî und Virânî.

Gemeinsames Element ist eher die *bāṭiniyya*, eine Geisteshaltung, die sich hauptsächlich in der Ablehnung orthodoxer Vorschriften sowie formalistischer Gesetze und Riten manifestiert. Der bāṭinītische Ansatz unterscheidet zwischen einer äusseren Sphäre (*ẓāhirī*) und einem inneren Wesen, dem verborgenen Sinn der Religion (*bāṭinī*), der nur über mystische und spirituelle Zugänge erschlossen werden kann. Dazu gehört in erster Linie auch die Transzendenzerfahrung, die jenseits der engen Grenzen von Dogmen und fester Kanons stattfindet.[40] Die Aussagen über die Transzendenz in den Gedichten der *Yedi Ulu Ozan* weichen unverkennbar von den schriftfixierten islamisch-orthodoxen Gottesvorstellungen ab.[41] Massgeblich sind dabei die beiden Basissemantiken *waḥdat al-wuǧūd* („Einheit des Seins") und *waḥdat al-mawǧūd* („Einheit des Seienden"), die sich, je nach Richtung, in einer Definitionsspanne vom Panentheismus über einen Monismus bis hin zum Pantheismus ganz unterschiedlich inter-

---

39 Siehe Aslanoğlu 1997; Gölpınarlı 2014; Öztelli 1996.

40 Ein gutes Beispiel für die Gottessuche jenseits der Schrifttradition bzw. einer Kritik an dieser bietet das auf Persisch geschriebene Werk *Rind ile Zâhid* von Fuzûlî. Der Autor setzt sich kritisch mit der dualistischen Darstellung „Schöpfer" und „Geschöpfe" als zwei strikt getrennten Polen auseinander. Er führt im monistischen Sinne den Begriff „*mutlak vücud*" (absolutes Sein) ein, der impliziert, dass das Seiende „mit seinen tausenden Erscheinungsformen eins und absolut" ist („*Binlerce görünüsü olan bir TEK'tir*"). Fuzûlî 2017: 92, 29. Fuzûlî konstatiert, dass das Transzendente allein über fest verankerte Regeln, Dogmen und ein geschlossenes Deutungssystem nicht erreichbar sei.

41 In zahlreichen alevitischen und bektaşitischen Traditionslinien und schriftlichen Quellen sind jedoch sehr oft auch konventionelle theistische/monotheistische Gottesvorstellungen anzutreffen.

pretieren lassen. Dabei wird in diesen Alleinheitslehren unterschiedlicher Schattierung das Transzendente derart immanent ausgelegt, dass nicht selten die Grenze zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre verschwindet. In vielen Gedichten der *Yedi Ulu Ozan* begegnet uns der Mensch als Wesensteil der Transzendenz, so dass wir es, um mit Hatâyî zu sprechen, nur noch mit einem „*faili-mütləq*", einem „Absoluten Handelnden" (Agens), dem „Gott in Menschengestalt" zu tun haben: „*adəm donuna girmiş xuda.*"[42]

Hatâyî verwendet dabei die Metaphern „Sonne" und „Licht", zwei Entitäten, die zwar verschieden, aber im Ursprung identisch sind und somit eine Einheit bilden.[43] Zwar wird von Hatâyî wie von den anderen Dichtern des Kanons das Universum im klassischen sufistischen Sinne als Verkörperung Gottes gedeutet, jedoch ist der Mensch die Hauptquelle der göttlichen Manifestation.[44] Die Idee der Menschzentriertheit und Diesseitsorientierung bei den *Yedi Ulu Ozan* hat sich, befördert durch deren Kanonisierung, auf die nachfolgenden Dichtergenerationen übertragen und wurde von diesen seither in unterschiedlichsten Ausrichtungen und Formen immer wieder rezipiert, reproduziert und weiterverbreitet, so dass man eine solche philosophische Grundhaltung als Kennzeichen dieser alevitisch-bektaşitischen Dichter ansehen kann.[45] Ein weitbekanntes Beispiel ist der Vierzeiler von Hatâyî, den man in leicht abgeänderten Fassungen in jeder literarischen Periode der alevitischen Dichtkunst finden kann: „Suche den Gott bloss nicht in der Ferne / Wenn du auf dein Herz hörst, ist Gott dir nah / Verachte den Menschen nicht, hüte dich davor / Ich habe alles im Menschen gefunden."[46]

---

42 Səfərli/Yusifli 2005: 203.
43 Səfərli/Yusifli 2005: 228.
44 Zu einigen Beispielen siehe: Hatâyî: „*Vücudim beytül-Allahdır.*" („Mein Körper ist Wohnstätte Gottes ") (Səfərli/Yusifli 2005: 186). Kul Himmet: „*Hakk'ı kendi özünde hazır bilmeyen. Ko dolansın bu cihanda serseri*" („Wer nicht weiss, dass *Hakk* [Gott bzw. die göttliche Wahrheit] in seinem Innersten präsent ist, möge in dieser Welt wie ein Vagabund herumirren") (Aslanoğlu 1997: 60). Nesîmî: „*Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən! Mən həqqə məkan, məkan mənəm mən!*" („Ich bin Eigentum des Universums, das Universum bin ich! Ich bin der Ort Gottes, [dieser] Ort bin ich!") (Araslı 2004: 25). Pir Sultan: „*Ben Hakk'ım, Hak'tan gelirim*" („Ich bin das Göttliche, vom Göttlichen komme ich") (Avcı 2012: 564).
45 Auf die Spitze getrieben wird diese Gottesvorstellung von dem Bektaşi-Dichter Edip Harabi (1853–1916) mit seinem berühmten Gedicht *Vahdetnâme*: „Als es Gott und die Welt noch nicht gab, / Machten wir ihn existent und verkündeten ihn; / als es für Gott keinerlei würdigen Ort gab, / nahmen wir ihn in unser Haus und ließen ihn unseren Gast sein. / Er hatte noch keinen Namen / vom Namen ganz zu schweigen, er hatte keinen Leib / er hatte keinerlei Gewand / von ihm gab es kein Bild, / wir gaben ihm Form und machten ihn genau zu einem Menschen", zit. nach Jansky 1960: 93.
46 Səfərli/Yusifli 2005: 340.

In diesem Zusammenhang wird kein anderer Mystiker von den Sieben Grossen Dichtern so oft zitiert und so hoch verehrt wie Manṣūr al-Ḥallāǧ (857–922). Sein Spruch „*anā l-ḥaqq*“ („*Enel Hak*“, „Ich bin göttliche Wahrheit“), der Immanenz, Inkarnation oder auch eine „innere Erleuchtung“ ohne Gottesbezug[47] bedeuten kann, ist zu einer Art Mantra geworden. Nach Nesîmî drückt alles Existierende nur diese einzige Wahrheit der *Unio mystica* aus.[48] Während Hatâyî hervorhebt, dass er „das Geheimnis von *anā l-ḥaqq*“ von Manṣūr gelernt habe,[49] löst sich Pir Sultan in der Person Manṣūrs auf, eine Art Metamorphose, die in sufistischen Kreisen geläufig ist: „Wir haben *anā l-ḥaqq* gesagt und wurden zum Galgen geführt.“[50] Die metaphorische Identifikation mit Manṣūr über das Prinzip *anā l-ḥaqq* lässt sich in verschiedenster Form bei allen sieben Dichtern finden.[51]

Die bāṭinītische Grundeinstellung der *Yedi Ulu Ozan* ist jedoch nicht spezifisch genug, um ihre Kanonisierung zu erklären. Sie trifft nämlich auch auf viele weitere Dichter aus der heterodox-sufistischen Tradition zu, etwa den viel bekannteren Yunus Emre (um 1240–1321).

Als weiteres, die *Yedi Ulu Ozan* charakterisierendes Kriterium ist die stark hervortretende ʿalīdische Tradition (also der ʿAlī-Kult) zu nennen, wobei diese weniger auf dem orthodox-schiitischen als auf einem sufistisch-bāṭinītischen Verständnis beruht. Sie ist vielleicht das wichtigste Bestimmungsmerkmal des Dichterkanons überhaupt.

Der ʿAlī-Glaube spiegelt sich bei den *Yedi Ulu Ozan* in seiner ganzen Vielfalt wider. ʿAlī wird zunächst einmal als der erste Imam und ein göttlich prädestinierter Nachfolger Muḥammads präsentiert. In diesem Zusammenhang wird von allen Dichtern dieselbe Formel verwendet: „ʿAlī als Geheimnis Gottes.“[52] Diese Vorstellung basiert auf einer sufistisch-bāṭinītischen Erzählung, wonach ʿAlī zusammen mit Muḥammad aus dem „einzigen göttlichen Licht“ entstanden

---

47 In der Logik der Stufenlehre bedeutet *anā l-ḥaqq* den „erleuchteten“, den „sich vervollkommnenden“ Menschen, den *insân-ı kâmil*, der die *hakikat*-Stufe (die „Stufe der Wahrheit“) erreicht hat.

48 Nesîmî 1990: 53; siehe auch Araslı 2004: 314.

49 Səfərli/Yusifli 2005: 337.

50 „*Enelhak dedik de çekildik dara*“, Avcı 2012: 726, siehe auch: „*Mansûr ile dara geldim*“ (560).

51 Siehe beispielsweise Kul Himmet: „*Tığ-bendim boynumda Mansur'un dara.*“ („Mit einer Schlinge um den Hals zum Galgen des Manṣūr“ (Aslanoğlu 1997: 88 siehe auch: 99–100). Yemînî 2002: 238: „*Ene'l-hak didi alemde seraser*“ („‚Ich bin *Hakk*‘, sagte er überall auf der Welt“).

52 Siehe beispielsweise Hatâyî: „*sirri Allahım əli*“ (Səfərli/Yusifli 2005: 224). Yemînî 2002: 481: „*sırr-ı yezdan*“, Kul Himmet: „*sırr-ı sırrullahsın Merdan ya Ali*“ (Aslanoğlu 1997: 73).

sei.[53] Die Teilung des Lichtes symbolisiert die Prophetie (*nübüvvet*), die mit Muḥammad endet, und das Imamat (*velâyet*), das mit ʿAlī beginnt und von anderen Imamen fortgesetzt wird. Muḥammad repräsentiert dabei die „Verkleidung", das Äussere (*ẓāhirī*) der Religion, während der Weg zum Inneren, zum Verborgenen (*bāṭinī*), zur Wahrheit über ʿAlī führt.

Nicht selten uferte dieser Gedankengang in die vor allem in der schiitischen Ġulāt-Lehre beheimatete Vorstellung aus, ʿAlī sei die Inkarnation Gottes.[54] So begegnet uns die Gleichsetzung von Gott und ʿAlī bei fast allen Dichtern des Kanons, auch wenn sich einige von ihnen, wie etwa Yemînî, etwas bedeckt halten oder zurückhaltender formulieren.[55] Meist wird aber ihre Ununterscheidbarkeit demonstrativ und ganz offen kundgetan, wie im folgenden Gedicht von Pir Sultan: „Ein Name von ihm ist ʿAlī, der andere Allah / man kann das nicht verleugnen, ich schwöre bei Gott. / Gott sei Dank für diese Einheit / ich habe keinen grösseren gesehen als ʿAlī."[56]

Dabei soll darauf hingewiesen werden, dass sich der ʿAlī-Kult nicht nur auf die Person ʿAlīs beschränkt, sondern fast immer auch die engsten Familienmitglieder (*ahl al-bayt*) ʿAlīs und die anderen Imame miteinschliesst. Gerade diese Gesamtheit stellt sich als Quelle literarischer Inspirationen unterschiedlichster Art dar. Die Mersiya unter dem Namen *Düvazdeh-i imam(an)* oder *İmâmiyye*, in denen Leid und Tugenden der Zwölf Imame auf der Grundlage des Gegensatzes *tevellā ve teberrā* (Lob und Liebe für *ahl al-bayt* und Verfluchung ihrer Gegner) dargestellt werden, sind die besten Beispiele dafür.[57]

---

53 Siehe Yaman 2000: 162. Siehe ausserdem Yemînî 2002: 169: „*Muhammed hem ʿAlidür nur-i vahid*", „*nur-u rahman*", Kul Himmet: „*İkimiz nur-i tevhidiz ta ezeli ezelden*" (Aslanoğlu 1997: 186–189).

54 Mehr dazu siehe Halm 1982.

55 Yemînî 2002: 339. Yemînî hält sich aber keineswegs dabei zurück, ʿAlī immer wieder göttliche Eigenschafen wie „Ewigkeit" und „Unendlichkeit" zuzuschreiben: „*Hem evvelsin hem ahırsın ayansın / Dahı hem batın u zahir nihansın*" („Du bist sowohl Anfang als auch Ende, Du bist unübersehbar / Und du bist das Äussere sowie das Innere, du bist verborgen"). Yemînî 2002: 170, 172.

56 Avcı 2012: 555. Bei Virânî heisst es: „Der Name meines Gottes ist ʿAlī" (Vaktidolu 1998: 130, siehe auch 209). Kul Himmet schreibt, dass ʿAlī „Herrscher des Universums" sei, der „den Gehstock Moses' in eine Schlange verwandelte" und „Jesus zum Leben erweckte". Siehe Öztelli 1996: 32–33; Aslanoğlu 1997: 78.

57 Ein gutes Beispiel für die Hervorhebung dieses Gegensatzes findet man bei Nesîmî: „Vom ganzen Herzen preis' ich Mustafa und Murtesa / Und diesen zwölf Imamen singe ich Lob und Ovation. Verflucht sei Schimr, verflucht sei Jasid, verflucht sei Marwan der Esel, / [...] Wer Mustafas Geschlecht nicht liebt, Verdammnis hält ihn Gefangen, / Ihm schicke ich endlos an Zahl und Maß Verdammung und Malediktion." Heß 2009: 905.

Eine eigenständige und in der ʿalīdischen Tradition viel bekanntere Teilgruppe von Mersiya-Texten bilden die *Maqtal al-Ḥusayn,*[58] die sich speziell auf die Leidensgeschichte Ḥusayns und seiner Angehörigen in Kerbela (680) konzentrieren. Die Erzählung vom Märtyrertod Ḥusayns, die meist vor dem Hintergrund eines Kampfes zwischen Gut und Böse vorgetragen wird, ist ein zentrales Motiv bei allen sieben Dichtern. Besondere Bekanntheit hat das *Hadîkatü's-suadâ* von Fuzûlî erlangt, und zwar nicht nur im osmanisch-türkischsprachigen Raum.[59] Dieses Werk, das bei den Aleviten unter verschiedenen Namen bekannt ist wie *Saadete Erenlerin Bahçesi* („Der Garten der glückseligen Heiligen"), *Kerbela Şehitlerinin Bahçesi* („Der Garten der Märtyrer von Kerbela") oder *Erenler Bahçesi* („Der Garten der Heiligen"), ist zwar als Prosatext konzipiert, enthält jedoch auch über tausend Zweizeiler.[60]

Dabei ist anzumerken, dass sich die literarische Bearbeitung der ʿAlī-Liebe bei den *Yedi Ulu Ozan* keineswegs auf die Gattung Mersiya beschränkt. Sie zieht sich durch alle Formen der Lyrik und Prosa und ist nicht selten auch jenseits von *İmâmiyye* und *Maqtal al-Ḥusayn* das Hauptthema eines ganzen Werkes, wie beispielsweise der *Fazîlet-nâme* von Yemînî.

Schlusswort

So heterogen sich das Gesamtwerk der *Yedi Ulu Ozan* auch darstellt, so sind doch einige Spezifika vorhanden, die eine Kanonbildung ermöglichten. Charakteristisch sind die Positionierung jenseits der islamischen Orthodoxie sowie ein Synkretismus, der auch ausserislamische Elemente in einen sufistisch-islamischen Referenzrahmen zu integrieren vermag. Gerade diese Konstellation ist auch für die Entstehung des Alevitentums entscheidend – ein Anhaltspunkt für die hohe Wertschätzung dieser Dichter in der alevitischen Tradition. Hinzu kommt der Marginalisierungseffekt, der über das Leidens-Narrativ ebenfalls zur Entstehung eines Zusammengehörigkeitsgefühls beiträgt: Die *Yedi Ulu Ozan* als Stimmen benachteiligter, ja diskriminierter Gruppen. Heute dominiert dieser sinnstiftende und solidarisierende Aspekt vor allem in der alevitischen Ritualis-

58 Eine der frühesten schriftlichen Versionen dieser Erzählung stammte von Abū Miḫnaf. Sie wurde von dem Orientalisten Ferdinand Wüstenfeld 1883 auch ins Deutsche übersetzt: *Der Tod des Ḥusein ben ʿAlí und die Rache: ein historischer Roman aus dem Arabischen* (Abu-Mihnaf 1883). Das Buch wurde 2017 unter dem Titel *Der tragische Märtyrertod des Imam Hussein* von Hamid Reza Yousefi neu verlegt (Yousefi 2017).

59 Güngör 1997: 20–22.

60 Fuzûlî 1996.

tik, sei es über die Ritualsequenzen, die nach den Dichtern benannt sind, oder über die Auswahl von Hymnen, die Diskriminierungs- oder Leiderfahrungen zum Inhalt haben.

Literatur

Abu-Mihnaf (1883): *Der Tod des Ḥusein ben ʿAlî und die Rache: ein historischer Roman aus dem Arabischen*. Übersetzt von Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung.

Araslı, Həmdi (Hrsg.) (2004): *İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri* I. Bakı: Lider nəşriyyat.

Aslanoğlu, İbrahim (1997): *Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*. İstanbul: Ekin Yayınevi.

Avcı, Ali Haydar (2016): *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri.* Ankara: La Yayınları.

Aytekin, Sefer (Hrsg.) (1958): *Buyruk*. Ankara: Emek Basım Yayınevi.

Barkan, Ömer Lütfü (1942): „Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*: 279–386.

Bezirci, Asım (1986): *Pir Sultan – Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Etkisi, Bütün Şiirleri.* Istanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bozkurt, Fuat (Hrsg.) (1982): *Buyruk*. İstanbul: Anadolu Matbaası.

Eğri, Osman (Hrsg.) (2008): *İlm-i Câvidân*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

[Ergun], Sadettin Nüzhet (1929): *XVII. Asır Saz Şairlerinden Pîr Sultan Abdal*. İstanbul: Evkaf Matbaası.

Eyice, Semavi (1967): „Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi". *Belleten* 31.124: 551–600.

Fuzûlî (1996): *Erenler Bahçesi (Hadîkatü's-suadâ)*. Hrsg. von Servet Bayoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Fuzûlî (2017): *Rind ile Zâhid*. Hrsg. von Hüseyin Ayan. Istanbul: Büyüyen Ay.

Fuzûlî (2018): *Leylâ ile Mecnun*. Hrsg. von Mehmet Kanar. Istanbul: Say Yayınları.

Fuzûlî (2019): *Beng ü Bâde*. Hrsg. von Murat Kaymaz. Istanbul: Ötüken Neşriyat.

Gallagher, Amelia (2018): „Poetry Attributed to Shah Ismail in the Study of Anatolian Alevism." *Turcica* 49: 61–83.

Gölpınarlı, Abdulbaki (1973): *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Gölpınarlı, Abdulbaki (2014): *Kaygusuz Abdal, Hatâyî, Kul Himmet.* Istanbul: Kapı Yayınları.

Güngör, Şeyma (1997): „Hadîkatü's-suadâ". *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi* 15: 20–22.

Halm, Heinz (1982): *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ʿAlawiten.* Zürich u. a.: Artemis.

Hasluck, Frederick William (1921): „Heterodox Tribes of Asia Minor". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51: 310–342.

Heß, Michael Reinhard (2009): *Die Sprache des Menschengottes: Untersuchungen zu Imad äd-Din Näsimis (fl. ca. 1400) türkischem Divan*. Aachen: Shaker Verlag.

Hinz, Walther (1936): *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin/Leipzig: de Gruyter.
Jansky, Herbert (1960): „Der Bektaşî-Dichter Edip Harabî: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Bektaşî-Dichtung“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56: 87–98.
Karolewski, Janina (2020): „The Materiality of Alevi Written Heritage: Beautiful Objects, Valuable Manuscripts, and Ordinary Books“. In: *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage*. Hrsg. von Martin Greve, Ulaş Özdemir und Raoul Motika. Baden-Baden: Ergon, 175–211.
Kaya, Hasan / Çetin, Necat (2015): „Kul Himmet'in Bir Mecmuada Yer Alan 50 Şiiri“. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8.37: 181–204.
Kılıç, Filiz / Bülbül, Tuncay (Hrsg.) (2011): *Demir Baba Velâyetnâmesi: İnceleme, Tenkitli Metin*. Ankara: Grafiker Yayınları.
Köprülü, M. Fuad (1934): *Eski Şairlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi*. Istanbul: Ahmet Halit Kütüphanesi.
Latîfî (2018): *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (Tenkitli Metin)*. Hrsg. von Rıdvan Canım. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
Mir-Kasimov, Orkhan (2015): *Words of Power, Ḥurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*. London: I. B. Tauris.
Nesîmî (1990). *Divan*. Hrsg. von Hüseyin Ayan. Ankara: Akçağ Yayınları.
Oktay-Uslu, Zeynep (2017): *The Perfect Man in Bektashism and Alevism: Ḳayġusuz Abdāl's Kitāb-ı Maġlaṭa. Religions*. Thèse de Doctorat, Université Paris sciences et lettres. https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02091310/document (7.6.2021).
Oktay-Uslu (2020): „Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty“. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7.2: 33–53.
Otter-Beaujean, Anke (1997): „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitum“. In: *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“*. Hrsg. von Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele und Anke Otter-Beaujean. Leiden: Brill, 213–226.
Öztelli, Cahit (1996): *Pir Sultan'ın Dostları*. Istanbul: Özgür Yayınları.
Pala, İskender (2003): „Leylâ vü Mecnun“. *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi* 27: 162–164.
Péri, Benedek (2020): „Muḥammad Fużūlī's The Debate of Weed and Wine (Beng ü Bāde) Revisited: Towards a New Interpretation“. *DIYÂR* 1.2: 219–239.
Roemer, Hans Robert (1985): „Die türkmenischen Qïzïlbaš. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie“. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 135: 227–240.
Səfərli, Əliyar / Yusifli, Xəlil (Hrsg.) (2005): *Şah İsmayıl Xətayi. Əsərləri*. Bakı: Şərq– Qərb.
Sohrweide, Hanna (1965): „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“. *Der Islam* 41: 95–223.
Taşğın, Ahmet (Hrsg.) (2003): *Şeyh Sâfî Buyruğu* (*Menâkıbul'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*). Rheda-Wiedenbrück: Alevi Kültür Merkezi.
Ünver, Mustafa (2003): *Hurufîlik ve Kuran: Nesîmî Örneği*. Ankara: Fecr Yayınevi.
Usluer, Fatih (2009): *Hurufilik*. Istanbul: Kabalacı Yayınevi.

Vaktidolu, Adil Ali Atalay (Hrsg.) (1998): *Viranî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*. İstanbul: Can Yayınları.
Yaman, Mehmet (Hrsg.) (2000): *Buyruk. Alevi İnanç-İbâdet ve Ahlâk İlkeleri*. Mannheim: AKM.
Yemînî, Dervîş Muhammed (2002): *Fazîlet-nâme I (Giriş İnceleme-Metin)*. Hrsg. von Yusuf Tepeli. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Yıldırım, Rıza (2011): „Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemînî'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar“. *Belleten* 272: 51–85.
Yıldırım, Rıza (2012): „Kızılbaşların (Alevilerin) Gözünde Şah İsmail Kimdi?“ *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu.* Ankara: Cem Vakfı, 85–98.
Yıldırım, Rıza (2020): *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon – Kritik Metin*. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Yousefi, Hamid Reza (Hrsg.) (2017): *Der tragische Märtyrertod des Imam Hussein*. Überliefert von Abu Michnaf. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bakhtiyar M. Babadjanov

Sufism and Anti-Sufism in the Uzbek Journal *al-Iṣlāḥ*, 1915–1918

Introduction

In early 2000 I interviewed Yusufkhon-tura Shakirkhojaev (1924–2001), a famous theologian from Uzbekistan.[1] His father was ʿAlīm-khān Tūra Shakīrkh^{w}āja öghlī (d. 1958), one of the famous participants of a dispute on Sufism that unfolded on the pages of the journal *al-Iṣlāḥ*. Of course, I also touched upon the topic of Sufism – after all, in Central Asia ʿAlīm-khān Tūra Shakīrkh^{w}āja öghlī enjoyed the fame of having been "the last Sufi of *Mā warāʾ annahr*" (Transoxania).[2] He was a member of the Council of Scholars of the Central Asian Spiritual Administration of Muslims (SADUM, established in 1943)[3] and held the position of SADUM qadi for the Soviet Socialist Republic of Kirgizia.[4] ʿAlīm-khān Tūra opposed the first SADUM mufti Īshān Babakhanov (mufti 1943–1957) and managed to insert corrections into Babakhanov's fatwa against Sufism (which was published in Tashkent in 1952, with a print run of 500 copies). In particular, ʿAlīm-khān insisted that the fatwa should not denounce Sufism as a whole but only the "fake *īshān*s," the "lying shaykhs" (*sokhta eshonlar*; *sokhta shaykhlar*).[5] At the same time the fatwa recognized that "elite Sufism" remains an accepted form of piety.

During the interview Yusufkhon insisted that his father ʿAlīm-khān Tūra never accepted students, for the education of disciples could have discredited Sufism. Yusufkhon also recommended that I read the articles on Sufism that his father had published in *al-Iṣlāḥ*. But if he wanted me to read his father's defense

---

1 I am sincerely grateful to Michael Kemper for translating the present contribution from the Russian language, and for suggestions he made during the production of this paper.

2 *Mā warāʾ al-nahr* (what is beyond the river) is the name that Arab geographers used for a territory in Central Asia which in ancient Greek sources was called Transoxiana (territories of modern countries: Uzbekistan, Tajikistan, Turkmenistan, southern regions of Kyrgyzstan). The oldest centers are Samarkand, Bukhara, Chach/Tashkent. Since 1965, these territories have been part of the Russian Empire and received the name "Russian Turkestan", which is influenced by Russian orientalists. The term "Colonial Turkestan" has become entrenched among historians.

3 Cf. Babadzhanov/Brill Olcott 2003: 69–72; Tasar 2017.

4 For a short biography of ʿAlīm-khān Tūra see Tasar 2018: 269, fn. 38.

5 Babadzhanov/Sartori 2018: 1–37; Sartori/Babajanov 2018: 16–29.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-016

of Sufism, why did he direct me to a journal that was edited by the reformists (Uzb., *islohchilar*) of Turkestan? He knew that the journal contained serious criticism of Sufism, and that his father's voice in it was pretty marginal.

Al-Iṣlāḥ came out between 1915 and 1918 in Tashkent, in lithographic print. Its language was Uzbek (in Arabic script), with occasional Persian (Tajik) contributions, and with articles often featuring long quotes in Arabic. Thirty-two issues (grouped in four volumes, *jild*) saw the light of the day; each issue comprised of 32 to 40 pages. Due to the revolutionary upheavals the last issues were smaller (comprising up to 17 pages), and some appeared as twin numbers.

The editors saw it as their mission to carry out a "correction" (*iṣlāḥ*) of the religious customs among the "people of Turkestan." The journal addressed the social and political problems in the life of the community. On the title sheet the journal's goals were defined in the following manner:

1. *Iṣlāḥ* serves Muslims [by explaining] religious and worldly issues, in accordance with the needs of our era.
2. *Iṣlāḥ* purifies the true teaching of Islam from the things that were later added to it (*ʿawāriḍ*).
3. *Iṣlāḥ* corrects the behavior of Muslims.
4. *Iṣlāḥ* [...] responds to the questions of its readers about Sharia prescriptions.
5. *Iṣlāḥ* will appear with the support of the scholars (*ʿulamāʾ*) and the rich people of Tashkent.[6]

Al-Iṣlāḥ covered the whole breadth of debates on Islamic law; it provided a platform for the defenders of *taqlīd* (the "following" of earlier authorities of Islamic law) as well as for their opponents, the supporters of *ijtihād*; and it published contributions not only by opponents of Sufism but also by its defenders, sometimes in the same journal issue. This makes the journal a curious platform for debate. The polemics about mysticism and its rituals in *al-Iṣlāḥ* used old arguments, and they referenced well-known authors of the past but these publications stood in a new context, and thereby went beyond the usual hermeneutic activity of Central Asian muftis.

It should be noted that in colonial Turkestan, *al-Iṣlāḥ* was regarded as a journal with considerable outreach; it was supposed to have 12 issues a year with a print run of 300 to 600 copies (depending on the availability of donations to keep it afloat). As Paolo Sartori mentioned, no less than four Islamic

6 From the second to the eighth issue the credo on the journal's title page is formulated in the following form: "*al-Iṣlāḥ* is a journal that repairs the creed, the actions, the prescribed rituals and the daily customs of the Muslims through [return to] the Book and the Sunna."

periodicals were published in pre-revolutionary Turkestan. As they were easier to access than manuscripts, these magazines became a very effective instrument in the transmission of knowledge about Islam, questions of identity, and reformation.[7] The printed publication, as a technological innovation, seriously enlarged the public that an Islamic discussion could reach. Sometimes readers sent in their reactions, which were then published in the section "Letters from the readers"; here readers took sides with this or that position, and added arguments on their behalf.

While the previous tradition had been built on monological discussion within one manuscript (be it a treatise or a fatwa), the periodic journal made the theological debate much more diverse and amazingly mobile. The whole spectrum of opinions could be brought together in one place, with a link-back function and the opportunity to respond directly to one's critics.

The least that can be said is that the new dispute about Sufism in *al-Iṣlāḥ* was, to the best of my knowledge, the first instance of a broad and public theological debate about Sufism in colonial Turkestan; and it clearly went beyond the customary theological juxtaposition of "good/real" versus "bad" Sufism. This exchange was more than instances of criticism and legal rejections. When speaking about "bad Sufism" the authors meant Sufism's ethnographic phenomena, so to say; they attacked social practice that had turned into customs and rituals of the community, including people's belief in the miracles (*karāmāt*) of deceased shaykhs, or in the magic power of numbers, and other practices. The reformists called for ritual simplicity, for purism and rationality – features that they believed had characterized the "original" Islam. In their minds, Sufism had put filth on Islam, which in turn led to the backwardness of the community and its remoteness from "progress" (*taraqqiyāt*).

In the present contribution I focus on this new context of the dispute, of the accusations that Sufism leads to communal stagnation. I mainly present an overview of the discussion, leaving aside an analysis of the legal and ethical issues discussed by the respective authors. I am emphasizing that the various camps claimed to act as the "spiritual doctors of the community," who saw themselves confronted with immense tasks; to free the communities of prejudices and of "burdening rituals," and to bring them onto the path to the "progress of the nation."

7 Sartori 2005.

Sufism in the eyes of the local reformists of the early twentieth century

The Sufi path to Allah has always been suspicious in the eyes of Muslim scholars who claim to defend "the pure doctrine." This scholarly opposition to Sufism motivated Sufi masters to search for arguments that bestow legitimacy upon their mystical practices. It is no coincidence that Sufi writings rarely ever go without discussing this or that aspect of the ritual practice of the respective brotherhoods; their authors, as a rule, do their best to demonstrate that their Path is fully corresponding to the demands of the Sharia. The most frequently chosen strategy in this respect is their own interpretation of particular hadith traditions and of Quranic verses.

However, over time Sufi brotherhoods became massively engaged in political life, and this process was accompanied by a broadening of the brotherhoods' social bases. Sufi groups now attracted common people who had no access to the complexities of the Sufi Path and who also lacked knowledge of theological literature. This resulted in a significant simplification of the ritual practice. From that moment onwards, criticisms of "bad" or "incorrect" forms of Sufism also emerged within Sufi literature. In Central Asia, the rejection of what was seen as perversions in the Sufi practice, of the institutionalization of Sufism, and of the way disciples were recruited, came above all with the rise of the "Mujaddidiyya critique," linked to the shaykhs of Indian branches of the Naqshbandiyya Mujaddidiyya brotherhood[8] and the spread of these groups in Transoxania.[9] Mujaddidiyya sheikhs began to criticize the "wrong Sufism," insisting that the Sufis must master the requirements of Sharia first and only then would it become "the Sufi way."[10]

This Sufi critique of "incorrect Sufism" found its reflection in the local hagiographical literature.[11] At the same time there were authors who defended the social institutionalization of the Sufi communities as well as their practice. The debate about Sufi practice concentrated on discussions about the ritual singing (*samāʿ*) and the loud ("vocal") Sufi *dhikr* (*dhikr jahr*).[12]

The local reformists of the late nineteenth and early twentieth centuries revived and continued the critique of Sufism, attacking in particular contempo-

---

8 Buehler 1997.

9 Babadžanov 1996: 385–413; von Kügelgen 1998: 101–151.

10 For more on *Mujaddidiyya* criticism, see the referenced works: Buehler 1997: 32–37 passim; von Kügelgen 1998.

11 Cf. Babadžanov 2000: 113–217.

12 Babadzhanov 2009: 105–125; Babadzhanov 2003: 237–250.

rary Sufi communities and their shaykhs. They rejected a multitude of elements that they regarded as “non-Islamic”, including the cult of saints, musical performances at weddings, and ritual gatherings by women. More than that: Sufism was now held responsible for what was seen as the lagging behind of Muslim society in terms of education (above all, in secular sciences) and technical progress.

Out of all the literary production of Muslim reformists in late imperial Central Asia, the journal *al-Iṣlāḥ* hosted the most heated dispute about the legitimacy of Sufism from the viewpoint of Sharia, and about Sufi practices in particular.

The discussion started with an article entitled “*Tanbīh*” (“Advice”), written by a certain ʿAbdalghafūr Khʷāja (about whom we otherwise know very little), published in the journal’s issue of April 15, 1915.[13] The author calls upon his fellow Muslims to refrain from using “bad expressions” and “wrong exclamations” in their speech, which, he writes, are adopted from “Sufi *dhikr*s.” As ʿAbdalghafūr Khʷāja maintains, instead of appealing to Allah and starting any action with the *basmala*, his contemporaries prefer to call “their *pīr*s” (shaykhs) for help, and are even ready to pray to them.

In early July 1915, another author (who preferred to remain anonymous) heated up the debate by attacking the legitimacy of the *dhikr jahr* (for which he referenced well-known books of Ḥanafī law).[14] This intervention provoked a lively debate about Sufism, with authors defending the opposite sides.

The next issue of mid-July already featured the person I mentioned at the beginning of this paper, ʿAlīm-khān Tūra b. Shakīr-khʷāja, who would later serve as qadi of the Soviet Islamic administration SADUM. His contribution of 1915 had the title “Rejection” (“*Iʿtirāḍ*”).[15] ʿAlīm-khān Tūra categorically rejected the critique of Sufism, and argued that the anonymous author who had initiated the debate by rejecting Sufism and denouncing the Sufi *dhikr* for not doing better and conducting a good study of the issue, instead of just demonstrating his ignorance. In order to defend Sufism against its accusers, he refers to the great Sufi masters of the past (ʿAbdalqāḍir al-Jilānī, Bāyazīd Bisṭāmī, Junayd al-

13 Khwāja 1915: 207–208.

14 A. R. M. D 1915b: 381, In this short note, the author positions himself as an arbiter between what he calls two “sects” (*firqa*s) in Turkestan, which he refers to as *Jadīdlīk and Qadīmlīk*, respectively; as he tells us, the *Jadīds* stand for radical reform and for borrowings from Europe, while the *Qadīmists* “adhere to the old customs.” The author clearly attacks the Jadīds, categorically rejecting the introduction of the theater as well as European dress and music, in addition to the writing, reading, and translating of novels (377–379).

15 ʿAlīm-khān Tūra 1915: 403–407.

Baghdādī, Aḥmad Yasawī, Bahāʾaddīn Naqshband), and comes up with a rhetorical question: “If Sufism had been prohibited [by Sharia law[16]], would these people have selected it as their path to perfection?” Defending the moral mission of the *ṭarīqa* shaykhs, ʿAlīm-khān Tūra claims that Sufism does not contradict “reform and progress” (*iṣlāḥ wa-taraqqiyyāt*). As he argues, a dominant role of “customary practice” (*ʿurf wa-ʿādat*) in the life of Muslims leads to a distortion of “the true Sufism.” On the whole, this position reflects the argumentation patterns and the ideology of the Naqshbandiyya Mujaddidiyya.[17]

ʿAlīm-khān Tūra is particularly concerned that Sufism lost its elite character as a “secret science,” and that non-initiated people started judging it. Not only do adherents of technical progress (the *taraqqiyyatchilar*) start to denounce the reality of Sufi concepts such as *wilāya* (“sainthood”) and *karāma* (“miracle”) but so do people with no great interest. This, so our author claims, leads to the fall of public morality – the public morality that was formulated by Sufis many centuries ago. ʿAlīm-khān Tūra’s conclusion is clear: “The Sufi Path and progress (*ṭarīqat wa-taraqqiyyāt*) do not contradict each other; to the contrary, they need each other.”[18]

ʿAlīm-khān Tūra b. Shakīr-khʷāja’s opponent (“A. R. M. D.”) offered his response (entitled “A defense against the rejection”) in the next issue of the journal, which came out on August 1, 1915.[19] This response was built on quotes from works of *fiqh* (Islamic law) but also on the type of logical reflection that is so characteristic of the inner-confessional debates of that era. He decorates these logical reflections with rhetorical questions that are, from his perspective, justified from the view of formal logics. These are questions such as:

> Can the perfection and greatness of [Sufi] shaykhs serve as evidence for their legitimacy from the viewpoint of the Sharia? Was there a loud *dhikr* (*dhikr jahr*) in the era of the *aṣḥāb* [that is, the companions of the Prophet Muḥammad]? What [Sufi] path did our Greatest Imam [Imām-i Aʿẓam, referring to Abū Ḥanīfa, eponym of the Ḥanafī school of Islamic law] adhere to?[20]

---

16 I follow the terminology that has become entrenched in the literature of the reformers of Transoxiana (“Colonial Turkestan”). They use the phrase “Sharia qonunlari” (Sharia law) with reference to *fiqh*. Its origins are not yet fully clear. But I suppose that they borrowed it from the works of Russian orientalists, who understood the “Sharia” in this way (that is, as a codified “law”, in Russian: ‘Shariatskie zakoni’).

17 Buehler 1997; von Kügelgen 1998.

18 ʿAlīm-khān Tūra 1915: 407.

19 A. R. M. D. 1915a

20 A. R. M. D. 1915a: 436.

This discussion was also taken up by Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1878–1944), who declared he would take a mediating position; his contribution, entitled *Intiṣāf* (in the sense of "Separation between the correct and the wrong"), appeared on September 15, 1916.[21] With the help of arguments (and some long Arabic text fragments) from the works of Naqshbandiyya Mujaddidiyya shaykhs, Khāl-Muḥammad took the side of those who criticize the "loud" *dhikr jahr* but insists on the legitimacy of the "silent" *dhikr*. This he combines with commonplace Sufi apologetics: he insists on the special status of the saints (*awliyāʿ*, in the sense of "the shaykhs who are close to Allah"), maintaining that these saints play a special role in "the education of their disciples as well as of the people." At the same time, Khāl-Muḥammad criticizes the Sufis of his own time, arguing that some of them have been serving their shaykh for 30 or 40 years "but still do not even know how many prescribed actions fall into the category of duty (*farḍ*)," thus accusing the contemporary Sufis of ignoring the fundamentals of Islamic law.[22] Some Sufi communities, according to Khāl-Muḥammad, revere their *pīrs* more than prophets; they combine this with the collection of money at the tombs (*mazar*s) of their masters. These accusations were quite popular in the period under consideration.

Still, the author rejects the most radical critique of Sufism that was elaborated by the "young child-mullas" (*yosh mullābachalar*), i. e., the young generation of the theologians-reformers, to whom the name "Jadīds" refers. As Khāl-Muḥammad maintains, it would be wrong to ask which of the two, *sharīʿat* and *ṭarīqat*, is more important; rather, the first contains the religious prescriptions while the second is for those who want to reach Allah, and who engage with self-perfection – according to strict rules and only if the Sufi disciple is suited for this path. In other words, the author insists on the elite character of Sufism.

A whole series of pro-Sufi apologetic articles was authored by someone from Khujand, who often appeared on the pages of *al-Iṣlāḥ*, and who signed himself as "ʿAbdallāh Ḥājjī Mufti al-Khūjandī, *mudarris*." In these articles ʿAbdallāh Ḥājjī explained the particularities of the mystical path, drawing on a wide range of Sufi practices in various brotherhoods.[23] ʿAbdallāh must have

---

21 Khāl-Muḥammad 1916: 524–530. Khāl-Muḥammad was a scholar from Merke (in the south of contemporary Kazakhstan) known for his radical attacks on what he called "the Islam of the customs," which he regarded as the "destroyer of the Sharia." See his contribution in *al-Iṣlāḥ* 7.3 (April 1, 1917), 836–837. In 1922 he moved to Tashkent, and stopped working as a theologian.

22 Khāl-Muḥammad 1916: 527–528.

23 ʿAbdallāh Ḥājjī 1916a: 266–270; 1916b: 314–317; 1916c: 432–439; 1916d: 494–499; 1916e: 529–532; 1916f: 546–548, 568–570 (and others). I could not find any biographical information about this ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī.

had access to a significant number of Sufi works, which he consulted for adding new arguments, including original descriptions of mysticism and its practice. Taken together, his articles constitute an encompassing compendium of Sufi works (in particular of the Naqshbandiyya and its Mujaddidiyya branch). Only in a few cases the author tries to adapt statements from these works to the conditions of his time.

Reactions to ʿAbdallāh Ḥājjī's work were mixed, with critical responses dominating. Someone calling himself "Muftī ʿAbdallāh Muftīzāda al-Bukhārī"[24] discussed Sufism as the result of "excessiveness and aberration". Abhorred by Sufi shaykhs who claim to act as mediators between Allah and the believers, ʿAbdallāh Muftīzāda emphasized that according to a well-known hadith "there is no monasticism (*rahbāniyya*) in Islam", and pointed out that the Prophet never called himself shaykh or *īshān*. Still, the author acknowledged the legitimacy of the "silent" *dhikr*.[25]

To not allow for any doubt about their stances on Sufism, the editors of *al-Iṣlāḥ* arranged that in the journal's issue, ʿAbdallāh Muftīzāda's contribution was immediately followed by an even more categorical rejection of Sufism as a "harmful innovation".[26] This additional piece was a reprint of an article first published in the Muslim magazine *Shūrā*, edited in Orenburg by the well-known Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn (Fakhreddinov, 1859–1936).

There were more anonymous contributors to this discussion, mainly imams. They defended Sufism as the "path to God," pointed at Sufism's spiritual heritage (in particular poetry), and attempted to demonstrate that Sufism rightfully provides the day-to-day social ethics of the community (*kundalik adab*). But even they were forced to concede that Sufism had gone through a process of degradation, for which they held responsible the "fake Sufis" (*sokhta ṣūfīlar*) who maintain the cult of saints (sg., *valī*) "from the Altai mountains all the way down to Turkestan."[27]

Also, for Russia's Muslims the year 1917 was revolutionary in all respects, including the harsh attacks on Sufism. *al-Iṣlāḥ* stopped giving a platform for defenders of Sufism; from then on it only published harsh critiques of Sufism, criticizing all kinds of practices directly or indirectly linked to Sufism. Next to the concepts of miracles (*karāmāt*) and sainthood (*wilāya*), the traditional initiation rites and the custom of transmitting the *khirqa* (woolen coat) as a symbol of continuity in the Sufi line of education were also rejected.

24 It was also impossible to find biographical information about this person.
25 ʿAbdallāh Muftīzāda 1916: 608–615.
26 Yaushev 1915: 535–537; 1916: 615–617.
27 ʿAbdallāh Muftīzāda 1916: 615–617.

To this was added a new "heavy artillery" in the form of articles by Kazan Tatar scholars that first came out in the Volga-Urals, including in *Vaqïṫ* and *Shūrā*. Among these were the anti-Sufi publications of the above-mentioned Tatar journalist, historian and theologian, Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn.[28] The piece described below, a radical rejection of tomb visitations and the belief in the miracles of saints, had first been published in the Orenburg newspaper *Vaqïṫ* (No. 2147 of 1917).

This uncompromising critique of Sufism was joined by the aforementioned Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī. He now contributed a sharp rejection of ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī's series of apologetic articles, completely rejecting the value of the quotations from Sufi works that ʿAbdallāh Ḥājjī had offered. Muslims should judge Sufism only on the basis of hadith traditions, and with the help of Ibn Taymiyya's (d. 1328) works.[29] Roughly half a century later his arguments would be reproduced in the fatwas of SADUM, the Soviet Administration of Islam in Central Asia.

To be sure, Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī somewhat softens his attitude toward the end of his long article. There, he recognizes the existence of *ṭarīqa* (as a spin-off from Sharia) as a way of approaching Allah, including the end goal of reaching "the Truth" (*ḥaqīqat*). He repeats the conception – well-known in the broad literature of the Naqshbandiyya Mujaddidiyya – that the various states on the path toward spiritual perfection are building upon each other, arguing that the *sharīʿa* represents the roots of a tree, the *ṭarīqat* its trunk, and the *ḥaqīqa* its fruits.[30] Still, the author denies the existence of contemporary Sufi shaykhs, posing the rhetorical question, who of the present-day pretenders to Sufi leadership really fulfills the conditions of shaykhdom.

Continuing his classification of Sufism from the viewpoint of Islamic law (*fiqh*), Khāl-Muḥammad comes to the conclusion that Sufism can only be a part of the knowledge about the individual or social ethics (*ʿilm al-akhlāq);* Sufism cannot be classified as in individual duty (*farḍ ʿayn*) of every Muslim, nor as a communal duty (*farḍ al-kifāya*) that would be regarded as fulfilled if at least

28 Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn Muftī 1917: 721–724. The title "Mufti" that is accorded to Fakhreddinov here must be seen as an honorific; in late 1916 and early 1917 Fakhreddinov was still working as a journalist in Orenburg. It was only in 1921 that he started to take over the functions of the Mufti of the Muslim Spiritual Administration in Ufa. On Fakhreddinov's critique of the *īshān*s see also Michael Kemper's contribution in this volume.

29 Khāl-Muḥammad 1917a: 668–672; 1917b: 725–728; continued in 1917c: 758–763; 1917d: 784–790; 1917e: 896–902. The radicalism of his views can be seen from the fact that in his publication of March 15, Khāl-Muḥammad asks Allah to curse those who conduct the *dhikr jahr* ("Allāh taʿāla laʿnat etsin").

30 Khāl-Muḥammad 1917d: 784.

some members of the community fulfill it.[31] And while he insists that Sufism is not falling into the category of *wājib* (prescribed), he allows for its qualification as *mustaḥabb*, that is, an action that is regarded as worthy of praise if certain conditions are met. Khāl-Muḥammad then offers a brief history of Sufism and emphasizes that the era of the saints (*awliyāʾ*) and Sufi masters (*murshid*s) has passed.[32]

Khāl-Muḥammad continued his discussion in several subsequent issues of *al-Iṣlāḥ*, in particular criticizing the "wandering" dervishes that make a living by performing epics (referred to as *maddāḥ*, "singer of laudatory tales," and *waʿẓ-khānlar*, "readers of sermons"), again with references to Orthodox scholars such as Ibn Taymiyya and al-Suyūṭī (d. 1505). Contemporary Sufis, as he maintains, do not have the right to add their own names to the spiritual lineages (*silsilas*) of the Sufi brotherhoods.[33]

The above-mentioned ʿAbdallāh Muftīzāda al-Bukhārī came back into the discussion about "rightful" and "wrong" Sufism with an article that he entitled "Some religious questions."[34] This piece is very eclectic and contains self-contradictions both in its contents and in the way arguments are selected. The discussion of Sufism is brought into the debates about *taqlīd*, that is, about the following of authorities in questions of religion. Building on a work by Ibn Taymiyya, the author radically reduces the circle of theologians who would be worthy of imitation. Against the arguments that he had published in previous articles, ʿAbdallāh Muftīzāda now surprises us with the claim that from all theologians, the Sufis are the group that is most worthy of imitation when Muslims are in doubt. As he explains:

> The reason is that according to an order to Allah the Exalted, [the Muslim who is searching for an answer] must ask the people of the *dhikr* (*ahl-i dhikrdan soramaq kirakdir*). The Sufis (*ahl-i dhikr*) are without doubt knowledgeable about the true Book and the Sunna [of the Prophet], because the *dhikr* is nothing else but the Noble Quran itself. This cannot be denied by any means.[35]

---

31 *Farḍ kifāya* actions are desired but not taking part in them (due to conditions that are beyond the individual) is forgiven. An example would be participation in funeral ceremonies (*janāza*).

32 Khāl-Muḥammad 1917d: 788–789.

33 Khāl-Muḥammad 1917f: 952–958; 1917g: 896–902; 1917h: 930–933, and other contributions by the same author.

34 ʿAbdallāh Muftīzāda 1917: 793–798.

35 بلکه آنگا الله تعالی نینگ امریغه موافق اهل ذکردن سوراماق کیرک دور. اهل ذکر ایسه شبهه سیز حالص کتاب و سنت عالم لاری دورلار که (ذکر) قرآن کریم نینگ اوزی ایدیکندن بونی هیچ بر صورتده انکار ایتمکغه یول یوقدور .

Trying to adjust his previous criticism, the author now emphasizes that the status of *ahl-i dhikr* ("people of remembrance") is reserved for those Sufis who are fully based on the Quran. As he argues, all famous Sufis were *ḥuffāẓ* (that is, they knew the Quran by heart), knew the hadith traditions, and were familiar with Islamic law.

Again defending an exclusive and elitist Sufism, ʿAbdallāh Muftīzāda insists that the Sufi rituals should only be conducted in the circle of the "select" Sufis (*khāṣṣlar*). But even then the author "does not see any benefit from the *dhikr*, not for Allah and not for the Sufi himself." As he argues, "to read the Quran as a *dhikr* one time is better than ten times doing the *dhikr* in the Sufi circle."[36] It remains unclear what the author understands by his expression "to read the Quran as a *dhikr*." At any event, while his anti-Sufi positions became less radical, he still kept his skepticism.

The most encompassing and maximalist critiques of "degenerated Sufism," of the shaykhs and the representatives of Sufi clans, are found in the works and literature produced by left-wing reformists – the authors who are usually referred to as "Jadīds." Their rejection of Sufism was not so much based on considerations of Islamic law; rather, their works reflect public opinion that, by that time, had already developed a negative (and often ironical) attitude toward the *īshān*s, who were now seen as greedy for donations. The attacks on "dubious practices" are equally becoming harsher, in particular the dancing and singing (*samāʿ*, *raqṣ*) that were widespread rituals among some Sufi communities of the time.[37]

One protagonist of this critical discourse was the Tashkent reformist ("Jadīd") ʿAbdallāh Avlānī (1878–1934), who, like many reformists, explained the "backwardness of the Muslims" by their fetishism, and by the shaykhs' and Sufis' maintenance of the cult of saints.[38] The quotations from Islamic legal texts that our authors select to support their positions "for" or "against" Sufism repeat well-known arguments of classical Sufi doxography.

At the same time the argumentation of both parties does not follow the tradition of legal documents. In particular, the authors do not try to support their positions by referencing as many texts by scholars of the past as possible in order to demonstrate that their view has been "prioritized" in a particular legal school.

The bias of the defenders of Sufism is very visible, obviously because these authors were either offspring of Sufi masters or themselves practicing shaykhs.

---

36 ʿAbdallāh Muftīzāda 1917: 793.

37 See, for instance, the work of the Tashkent reformist Munavvar-qori: Munavvar-qārī 1915.

38 Avlānī 1909: 9–10.

An example would be ʿAlīm-khān Tūra, who came from a family of *īshāns*. At the same time, ʿAlīm-khān Tūra also revealed a distance from contemporary practice, especially when discussing the practice of shrine visitation and the cult of saints, which he thought had been corrupted by a mistaken reception of Sufism.[39]

Close to ʿAlīm-khān Tūra's positions is the argumentation offered by the Mufti from Khujand, ʿAbdallāh Ḥājjī: he based his contribution on an enormous corpus of Sufi literature which, according to the readers of this literature (in the first place also Sufis, of course), clearly outlines the "correct" Sufism. While their thoughts were articulated very well they were still vulnerable to criticism, in particular from rationalist positions.

While claiming to take a mediating position, it was Khāl-Muḥammad who in fact offered a very rigorous and maximalist interpretation that left no room for the recognition of Sufism's legitimacy in the Turkestan of that era. At the same time, he does not opt for a return of the "historical Sufism," so to say, for in the new epoch of technical progress the communities face new and serious challenges. He sees the solution to these new challenges only in the adoption of a "purified Sharia," without the burden of useless customs and rituals, with no room for miracles and supernatural feats performed by living and dead "saints." These and related evaluations we also encounter in the writings of the "Jadīds."

Conclusion

While many of the arguments brought up in this dispute have a long pedigree, the context of the early twentieth century enriched the centuries of debate with new ideas. These ideas resulted from a reflection on the Russian colonization of Central Asia. Our analysis revealed three specifics.

First of all, the opponents of mysticism now blamed Sufism for what they saw as the regression of the Muslim peoples, their technical backwardness, and the absence of a healthy pragmatism and rationality. Under the risible notion of "bad Sufism," the community and the individual had lost the initiative; the religious practice became overburdened with a mass of rituals, including the *dhikr* and its various ethnographic forms, and also the visitation of tombs based on the belief in the enduring power of a dead body.

Secondly, the discussion of Sufism obtained a transnational and trans-regional context, at least within the Russian Empire. In the newspapers and jour-

39 Babadzhanov/Sartori 2018: 17–24.

nals of Russian Turkestan we now find a multitude of articles that first appeared in the Volga-Urals, where the massive debunking of Sufism started much earlier. These Tatar publications offered the opponents of Sufism new arguments and served as catalysts for the Turkestani discussion about the "correct Islam."

A third point is that the new attempts at discrediting Sufism became part of a general Islamic struggle for the simplification of the ritual, initiated in various parts of the Muslim world by reformist movements of various colors. The most widespread argument against Sufism became that it did not exist in the time of the Prophet. As the argument goes, in Muhammad's time Islam was easy to practice, not burdened by additional (*nawāfil*) rituals; also, it was characterized by rationalism.

The defenders of Sufism saw these critiques not only as an attack on Sufism but also on the ethics of the community, on the morality that had crystallized under the influence of Sufism's culture, poetry, and literature. The daily practice of Sufism was seen by these authors not as a burden but as an anchor point for those who had no access to education or to legal literature.

This new dispute on Islamic reform must be seen in the broader colonial context: the conditions of Russian colonialism sharpened the previous discourse on the state of the religion, including Sufism. To be sure, the individual contributions that we looked at in this chapter do not offer direct reflections on colonialism. But it was colonialism, as a confluence of cultures, that made the theologians compare the colonized with the colonizers, forcing them to take a different look at their own legal (and Sufi) culture, at the technological backwardness, and even at their own social and individual ethics. Following the theory of socio-cultural change in the era of colonialism,[40] the discussion about Sufism is part of the popular discourse on the "correct Islam" that the authors believed was needed to overcome the centuries of stagnation.

The dispute about Sufism caught the community at the very beginning of encompassing cultural transformations; these transformations found their expression in discussions about Muslims' existing religious practice. However, only one section of the theologians felt that change was needed; they offered their own agenda of reform, often following the experience of reformists from the Volga-Urals and the Ottoman Empire. A significant part of the Muslim population, as we can see from the notes in *al-Iṣlāḥ*, remained loyal to those "bad customs and superstitions" that emanated from the rituals and the spiritual tradition of Sufism.

---

40 See Merry 2004: 861–866; Subrahmanyam 2012: 25–30.

It would make no sense to simply follow the reformist authors in their accusations against Sufism and to join them in decrying the fact that Muslims simply do not understand their own situation. The problem was much more complex. Sufism was simply "available," and became an easy target for the reformists' attacks. The dispute on Sufism stimulated a global (and not always adequate) reflection on the reasons for the stagnation of Muslim society.

What is striking is that the participants in this dispute – no matter whether for or against Sufism – stood close to each other in their formulation of the "problems" and the "errors" of their fellow Muslims. What they also had in common is that all of them claimed that only their Islam was the "standard Islam," an Islam that they all said was built on the Sharia – to be sure, with differing interpretations of the latter, also in the light of the diversity of its sources. And as so often in religious debates, each author was convinced that he alone was right, leading to mutual accusations of deviating from the Sharia. In that sense this and similar disputes remained bound to the framework of earlier discourses about the "pure religion," about piety and the necessity to prevent the community from falling into error.

It is is also noteworthy that the reformists had no other venue to influence their potential audience than by publishing passionate articles with quotes from the Quran, the Sunna, and the legal tradition. They sensed the institutional asymmetry, and understood that they formed just a small group of reformists that had not yet established a religious or social institution. Their influence in society was very limited. They hoped that the influential "class" (or institution) of mosque imams would follow them and "repair" the behavior of the believers. But this class of mullas was not in a hurry to do so, all the more since most of them were themselves partaking in the daily rituals associated with Sufism, including those that brought in money in the form of donations.

One last observation is that the arguments brought up in *al-Iṣlāḥ* to "unveil" the bad character of Sufism were widely copied into the documents of the Soviet Central Asia's Muslim institution, SADUM. In particular Khāl-Muḥammad's anti-Sufi arguments became the major source from which SADUM's first Mufti, Īshān Babakhanov, copied when he produced for his 1952 fatwa against "*īshānism*."[41] Khāl-Muḥammad identified Sufism as the reason why the Muslim world has lagged behind "the other nations". He directly linked this backwardness to the cult of Sufi masters (which he refers to as *īshān-parastlik*, "the excessive adoration of *īshāns*," that is, of the descendants of Sufi masters).[42] Khāl-Muḥammad also rejected the Naqshbandiyya hagiographies that celebrate the

41 Babakhanov 1952.

42 Khāl-Muḥammad 1917e: 896–902.

virtues and miracles of the *īshāns* of the past; in his mind, these hagiographies were all based on fairy-tales of the past, and they divert the attention of Muslims away from following the Sharia and from other important things. Also, the *nadhr* donations given to the *īshāns* would better be given to mosques and madrasas.[43] This economic aspect also comes back in SADUM's fatwas.

Only in the late 1980s and early 1990s were the arguments of the defenders of Sufism also revived. At that time Sufism enjoyed partial rehabilitation from the theologians' side, and in the former Soviet republics of Central Asia various social groups started to adopt Sufism. But this revival was directed into a discourse of "historical spirituality," and became part of the new ideologies of the now-independent post-Soviet republics with predominantly Muslim populations. But here too the renaissance repeated the arguments of previous debates.[44]

Translated from the Russian by Michael Kemper

References

ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916a): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 9.2: 266–270.
ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916b): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 10.2: 314–317.
ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916c): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 14.2: 432–439.
ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916d): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 17.2: 494–499.
ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916e): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 19.2: 529–532.
ʿAbdallāh Ḥājjī al-Khūjandī (1916f): "Iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 20.2: 546–548, 568–570.
ʿAbdallāh Muftīzāda al-Bukhārī (1916): "Iṭṭilāʿ maqālalari ḥaqinda". *Al-Iṣlāḥ* 24.2: 608–615.
ʿAbdallāh Muftīzāda al-Bukhārī (1917): "Dīnī birnicha masʾalalar". *Al-Iṣlāḥ* 6.3: 793–798.
ʿAlīm-khān Tūra b. Shakīr-khwāja (1915): "Iʿtirāḍ". *Al-Iṣlāḥ* 13.1: 403–407.
A. R. M. D. (1915a): "Najāt va khalāṣ nimāda?". *Al-Iṣlāḥ* 12.1: 377–381.
A. R. M. D. (1915b): "Dafʿ al-iʿtirāḍ". *Al-Iṣlāḥ* 14.1: 336–338.
Avlānī, ʿAbdallāh (1909): *Adabiyāt yākhud millī shiʿirler*, Part I. Tashkent, n. p.
Babakhanov, Muftī Īshān (1952): *Sokhta eshonlar wa sokhta pirlarga karshi fatvo*. Tashkent: SADUM.
Babadžanov, Baxtiyor M. (1996): "On the History of the Naqšbandīya mujaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries". In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 1. Edited by Michael Kemper, Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz 385–413.
Babadžanov, Baxtiyar M. (2000): "*Xalwat-i ṣufīhā* (The Religious Landscape of Khorezm at the Turn of the 19th Century)". In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the*

43 Khāl-Muḥammad 1917e, 901.
44 This judgment is based on many interviews that I conducted with shaykhs in Uzbekistan over the past 25 years.

early 20th Centuries, vol. 3: *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries)*. Edited by Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, and Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz, 113–217.

Babadzhanov, Bakthiiar M. (2003): "Zikr dzhakhr i sama': sakralizatsiia profannogo ili prpfanatsii sakral'nogo?". In: *Podvizhniki islama: Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze*. Edited by S. N. Abashin and V. O. Bobrovnikov. Moscow: Vostochnaia literatura, 237–250.

Babadzhanov, Bakthiiar M. (2009): "Zikr dzhakhr u bratstv Tsentral'noi Azii: diskussii, tipologii, vozrozhdenie". *Pax Islamica* 1.2: 105–125.

Babadzhanov, Bakhtiiar / Brill Olcott, Martha (2003): "SADUM". *Islam na territorii byvhsei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar'*, vol. 4. Edited by Stanislav M. Prozorov. Moscow: Vostochnaia Literatura, 69–72.

Babadzhanov, Bakhtiiar / Sartori, Paolo (2018): "U istokov sovetskogo diskursa o khoroshem islame v sovetskoi Tsentral'noi Azii". *Ab Imperio* 3: 1–37.

Buehler, Arthur F. (1997): *Sufi Heirs to the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1916): "Intiṣāf". *Al-Iṣlāḥ* 17.1: 524–530.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917a): "Tadhyīl al-iṭṭilāʿ". *Al-Iṣlāḥ* 2.3: 668–672.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917b): "Iṭṭilāʿ maqālasigha yana tanqīd". *Al-Iṣlāḥ* 4.3: 725–728.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917c): "Iṭṭilāʿ maqālasigha yana tanqīd". *Al-Iṣlāḥ* 5.3: 758–763.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917d): "Iṭṭilāʿ maqālasigha yana tanqīd". *Al-Iṣlāḥ* 6.3: 784–790.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917e): "Iṭṭilāʿ maqālasigha yana tanqīd". *Al-Iṣlāḥ* 9.3: 896–902.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917f): "Kasb farḍdur". *Al-Iṣlāḥ* 11.3: 952–958.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917g): "Suʾāl wa-javāb". *Al-Iṣlāḥ* 9.2: 896–902.

Khāl-Muḥammad b. Tūra-Qūlī (1917h): "Taṣawwuf wamutaṣawwiflar". *Al-Iṣlāḥ* 10.3: 930–933.

Khwāja, ʿAbdalghafūr (1915): "Tanbīh". *Al-Iṣlāḥ* 7.1: 207–208.

Merry, S. E. (2004): "Comments on Comments". *Law and Society Review* 38.4: 861–866.

Munavvar-qārī b. ʿAbdarrashīd-khān (1915): *Taṣavvufgha yangi naẓar*. Tashkent: n. p.

Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn Muftī (1917): "Ölüklärdän yardïm istämäk häm karamat-i äüliyä". *Al-Iṣlāḥ* 3.3: 721–724.

Sartori, Paolo (2005): *Ambigue definizioni. I 'ulamā' di Tashkent tra tradizionalismo e rivoluzione*. Unpublished PhD thesis. Università di Roma "La Sapienza".

Sartori, Paolo / Babadjanov, Bakhtiyar (2018): "Being Soviet Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia". *Journal for the Social and Economic History of the Orient* 3.62: 16–29.

Subrahmanyam, Sanjay (2012): *Courtly Encounters: Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge: Harvard University Press.

Tasar, Eren (2017): *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. Oxford: Oxford University Press.

Tasar, Eren (2018): "Sufism on the Soviet Stage: Holy People and Places in Central Asia's Socio-Political Landscape after World War II". In: *Sufism in Central Asia: New Perspectives on Sufi Traditions, 15th–21st Centuries*. Edited by Devin DeWeese and Jo-Ann Gross. Leiden: Brill, 256–283.

von Kügelgen, Anke (1998): “Die Entfaltung der Naqšbandīya mujaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit”. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the early 20th Centuries*, vol. 2: *Interregional and Inter-ethnic Relations*. Edited by Anke von Kügelgen, Michael Kemper, and Allen J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz, 101–151.
Yaushev, Nūshirvān (1915): “Dīnī va iʿtiqādī bir masʾala”. *Shūrā* 22.9: 535–537.
Yaushev, Nūshirvān (1916): “Dīnī va iʿtiqādī bir masʾala”. Repr. *al-Iṣlāḥ* 24.2: 615–617.

Michael Kemper

Denunciation and Revenge

Riza Fakhreddinov on Īshmī Īshān

The Tatar text translated below reflects the famous conflict between Muslim modernist intellectuals (the so-called Jadīds) and traditionalist scholars in the late Russian empire. Tatar Jadīdism (named after the “new teaching method,” *uṣūl-i jadīd*) began in the 1880s as a call for Muslim educational reform according to European models and for the establishment of Muslim journalism in Russia. In the following decades, Jadīd scholars and students thoroughly transformed Tatar education, literature, historiography, as well as religious, public and political life, with a diversity of trends and opinions that make it increasingly difficult to regard Jadīdism as one coherent movement. As Anke von Kügelgen has emphasized, the Jadīds argued that knowledge (*ʿilm*) must encompass not only religious sciences but also secular subjects; education had the task “to form a good child, mother and father, worker and citizen, on behalf of the respective nation or union.”[1]

The historian, moralist and educator Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn (Fakhreddinov, 1858–1936) was a nodal figure in the vast Jadīd religious and educational networks that spanned the Volga-Urals. From 1891 to 1906, Fakhreddinov served as an official (*qāḍī*) in imperial Russia’s Muftiate, the Orenburg Spiritual Administration of Muslims in Ufa. The tasks of this institution were to organize and control Islamic religious life in Inner Russia and Siberia. In 1906 Fakhreddinov quit this position and became a central personality in the new scene of Islamic journalism in the city of Orenburg, Russia’s gateway to the Kazakh Steppe; as chief editor of a famous Islamic literary magazine *Shūrā*,[2] Fakhreddinov maintained contacts with writers, educators and imams, and corresponded with readers about the history of the local communities and their spiritual leaders. In the midst of the Russian civil war, all Islamic journalism in the Volga-Urals region was closed down, forcing Fakhreddinov to return to work at the Muftiate. In 1921 his superior, Mufti ʿĀlimjān Bārūdī (Galimdzhan Barudi), passed away and Fakhreddinov took over his functions; for the following fifteen years he would continue to serve as Soviet Russia’s Mufti. Formally the highest Muslim authority in the Russian part of the USSR, Fakhreddinov had nothing

1 von Kügelgen 2017: 98, 79.

2 Dudoignon 2006.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-017

with which to resist Stalin's violent assault on Muslim religious and intellectual life: starting in the late 1920s almost all mosques and Muslim schools were closed down, Islamic libraries were destroyed and imams (but also secular-minded Muslim intellectuals) were muted, exiled, imprisoned or executed. Mufti Fakhreddinov died a natural death in 1936, embittered by what he thought was the end of Islam in Russia. Indeed, immediately after his death, the other co-workers at the Muftiate were eliminated.

All through these years Fakhreddinov collected information about the biographies of Muslim scholars from the Volga-Urals and adjacent territories, which he brought together in his famous *Āthār* (Monuments). This four-volume work is the most encompassing of all Tatar biographical compilations from the Jadīd era. Between 1900 and 1908 Fakhreddinov managed to publish two volumes of *Āthār*. His attempts to also have the third volume printed (as it seems, in 1906, 1911 and 1924) all failed;[3] eventually he realized that the Bolsheviks would never allow him to publish this volume. Still, Fakhreddinov continued to work on *Āthār* III until briefly before his death, adding more biographies and new material to biographies that he had composed earlier.[4] It was only in 2010 that his manuscript of *Āthār* III was published, in the form of a Cyrillic Tatar transcription, without content-related commentaries.[5]

Āthār III is of particular interest because it covers Fakhreddinov's contemporaries: the scholars who passed away between 1874 and 1930. One among these personalities is the Sufi grandmaster (*īshān*) and theologian Īshmuḥammad b. Dīnmuḥammad al-Tūntārī (Dinmukhametov, 1849–1919), and it is his biographical entry that I offer below in translation. In Tatar historiography, this Īshmuḥammad (mockingly called "Īshmī Īshān")[6] is the archetype of the fanatic "Qadīmist" (defender of the old), a representative of the Bukharan-style curriculum of Ḥanafī law, Māturīdī speculative theology and Naqshbandiyya Sufism. He became famous for his aggressive attacks against the Jadīds and for denun-

---

3 Kemper 2022b: 91–92.

4 Riḍā'addīn b. Fakhraddīn, *Āthār* III. I am grateful to the director of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Prof. Dr. Aibulat V. Psianchin, for allowing me to consult the manuscript of *Āthār* III, and to Prof. Dr. Marsil N. Farkhshatov for collegial support and advice. My thanks also go to Dr. Gulnaz Sibgatullina (University of Amsterdam) for a critical reading of the present contribution.

5 Rizaeddin Fäkhreddin 2010. As well as *Āthār* III, this edition also encompasses volume IV, which consists of additions to the biographies covered in the previous three volumes.

6 The Persian-origin honorific *īshān* ("they") means "revered Sufi master." In the discourse of the new Muslim intellectuals of the Volga-Urals of the early twentieth century, "īshānism" had come to mean backwardness, superstition and the exploitation of believers.

ciations that he sent to the Tsarist police.[7] Fakhreddinov was also among the targets of Īshmuḥammad's accusations.

No wonder, then, that Fakhreddinov struggled with the question of whether, and how, to integrate his personal enemy into a book dedicated to the shining memory of the Tatars' pious ancestors. In most biographical entries in *Āthār* III, Fakhreddinov is very respectful, even when discussing scholars whose opinions he did not share. His biographies usually follow a standard pattern: after mentioning the places where the person in question studied and worked (as imam or teacher), Fakhreddinov provided the names of his masters and disciples, and also of his wives and offspring; often he listed the person's published and unpublished works and gave excerpts from his writings. Not so in the case of Īshmuḥammad: as the reader will see below, Fakhreddinov went right into particular episodes that are meant to reveal the evil character of this person. Indeed, Īshmuḥammad stands before us as a nasty and dangerous person who tried to use the Russian police to destroy his own Muslim opponents. With the help of several episodes, Fakhreddinov revealed the moral corruption and scholarly incompetence of this man, but also the rejection that Īshmuḥammad received from the pro-Jadīd Tatar elite of his time.

Fakhreddinov's account is seemingly the most detailed biography of Īshmuḥammad written by a contemporary.[8] Still, Īshmuḥammad remains an enigma, and it would be particular interesting to have a closer look at his Muslim supporters and sponsors, and at his students (none of whom Fakhreddinov mentions by name). However, my goal is not to establish the truth about Īshmuḥammad's machinations, nor to reconstruct his networks. Rather, I suggest regarding Fakhreddinov's entry on Īshmuḥammad foremost as a personal document about Fakhreddinov himself: the study of this biography sheds light on Fakhreddinov's discursive strategies.

In *Āthār* III, Fakhreddinov often included reports by friends and colleagues, sometimes reproducing them in dialogical forms.[9] This is also the case here: Fakhreddinov reproduces several conversations that others had with Īshmuḥammad. Even more, in this entry Fakhreddinov largely speaks through the statements of his colleagues, meticulously noting who said what – as well as when and on which occasion – about Īshmuḥammad's behavior. It would, how-

---

7 On Īshmuḥammad, see Salikhov 2004; Ross 2019; Mökhämmätshin n. y.: 175–176. My thanks go to Dr. Danielle Ross for sharing some Tatar materials about the Tüntär *īshān*s with me.

8 Other scathing reports on Īshmuḥammad are very short, as if the authors wanted to avoid detail; see, e. g., Muḥammad-Najīb Tūntārī's Tatar-language history of Tüntär village (Tūntārī n. d.: 21–22), and even Mozaffari 1931: 73–74.

9 Kemper 2021.

ever, be wrong to say that Fakhreddinov hides behind others: rather, he uses his informants to corroborate his own judgment on Īshmuḥammad and thus for defending himself against an evil accuser. Seen from this angle, there are few places in *Āthār* III where Fakhreddinov reveals more of himself, not as an actor but as a vulnerable victim. To be sure, Fakhreddinov also remarks that Īshmuḥammad was merely an imbecile who could not be taken seriously. At the same time Fakhreddinov *did* take him seriously, for he mentions that he produced a separate collection of materials by and on Īshmuḥammad, even storing this collection in the Muftiate's library (where others would have access to them).

For the Jadīds of the late Russian empire, Īshmuḥammad was indeed a dangerous man. One of Īshmuḥammad's denunciation letters to the police triggered the prosecution of ʿAbdallāh and ʿUbaydallāh Būbī, prominent Jadīd writers and educators who operated a large reformist *madrasa* in the village of Izh-Bubi. Starting in 1909, Īshmuḥammad wrote letters to the Russian authorities in which he accused the Būbī brothers of various political crimes – in the opaque catchwords of the day, conspiracy with the Ottomans, Pan-Islamism, socialism and anti-governmental propaganda among their students. The authorities launched investigations, and in January 1911 the Būbī brothers were arrested and brought to trial, with their *madrasa* closed down.[10]

What is less known is that Fakhreddinov was also drawn into this police campaign. A few days after the arrest of the Būbīs, on 11 February 1911, the same governor's office issued an order to search Fakhreddinov's apartment in Orenburg and to confiscate whatever suspicious material was found.[11] Among the items the police took with them during their night raid was the *Āthār* III manuscript – the very item to which Fakhreddinov would later add his biography of Īshmuḥammad, the person who triggered that police campaign.[12]

In his biography of Īshmuḥammad, Fakhreddinov decided not to mention the case of the Būbīs. He did, however, construct a link between Īshmuḥammad's denunciations and the confiscation of the *Āthār* III manuscript. This he does by mentioning that the police searched his house in Orenburg, adding that they did not find his collection of items related to Īshmuḥammad. By storing these items in the Muftiate's library, Fakhreddinov had paradoxically preserved the denunciation files produced by his enemy while his own work had been

10 Bubïy 1999: 48, 61–62. As Danielle Ross shows, students from the Tüntär *madrasa* were attracted to the Būbī *madrasa*, where they indeed started to radicalize (Ross 2020: 210–226).

11 For a reproduction of the search warrant, see Bubïylar 1999: 196.

12 For the police raid, see Rizaeddin Fäkhreddin 2010: 14. After a year the *Āthār* III manuscript was returned to Fakhreddinov.

taken away from him. Now was the time for revenge: Fakhreddinov said he had decided to burn these collected writings of Īshmuḥammad. We do not know whether he managed to do so;[13] at any event, Fakhreddinov clearly determined how Īshmuḥammad should be remembered.

The Tatar manuscript text as it has come down to us demonstrates that Fakhreddinov composed his entry on Īshmuḥammad in increments. Īshmuḥammad's biography is placed next to other entries on people who passed away in 1919, indicating that Fakhreddinov produced the first part of Īshmuḥammad's biography shortly after the latter's execution at the hands of the Bolsheviks in 1919 (and several of the episodes in that part of the biography emphasize that Īshmuḥammad's sons, active Bolsheviks, did nothing to save their father from being shot). This part ends with a formula invoking God's mercy, which indicates that this is where the entry was supposed to end. But then Fakhreddinov added an extra page with more reports about Īshmuḥammad, using another ink and a different paper (with the Russian name of a Soviet institution printed on it, obviously dating from the 1920s or even 1930s).

Finally, at one point Fakhreddinov must have added a loose piece of paper to the biography, placing it between the pages. This extra item, produced by another hand and in a more archaic style of Tatar, reproduces one of Īshmuḥammad's attacks on Fakhreddinov himself, obviously from the time when Fakhreddinov was still working as qadi in the Muftiate (that is, before 1906). Unfortunately we do not know to whom Īshmuḥammad addressed this "announcement letter" (*iʿlān-nāma*, as he called it). The editors of the 2010 Tatar Cyrillic edition omitted this separate piece of paper but the archivist of the *Āthār* III author's manuscript clearly regarded the loose sheet as part of the biography and gave it page numbers. As will be shown below, in this letter Īshmuḥammad reacted to a statement that Fakhreddinov had published in a 1904 fascicle of the *first* volume of *Āthār* (meaning that in *Āthār* III, Fakhreddinov preserved his major enemy's attack on *Āthār* I!). What enraged Īshmuḥammad in 1904 (or shortly thereafter) was Fakhreddinov's claim that the study of the Quran must be based on the knowledge of natural and social sciences, and that such an approach can only be expected from a scholar who studied at "European and American universities and academies." Īshmuḥammad's letter turns out to be a defense of traditional Muslim Quran exegesis against the modernist/reformist embrace of European philological and historical methodologies. In Īshmuḥammad's perspective, following Western approaches is nothing else but unbelief, and he corroborates that with quotes from the Quran. This additional document

13 The Muftiate's archive is not open to research.

once more highlights the "Īshmī Īshān paradox": a Muslim scholar who so vehemently rejected any Russian, Western and non-Muslim influence on Muslim society saw no problem in mobilizing the Russian authorities to harass and eliminate his Muslim opponents.

The following full translation of Īshmuḥammad's entry in *Āthār* III is based on my reading of Fakhreddinov's autograph (stored today in the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences), which in some places differs from the 2010 Cyrillic Tatar edition. My translation also encompasses the *iʿlān-nāma* that Fakhreddinov inserted into the manuscript, thereby offering a glimpse at Īshmuḥammad's own discursive style. My transliteration of Tatar terms is slightly Ottomanized to avoid pronunciations that even the Orientalist might find confusing (i. e., the reader will find *ʿilm ve maʿrifet* in place of *gïylem vä mäg″rifät*, [knowledge and enlightenment]). Words and phrases in parentheses (round brackets) are Fakhreddinov's; those in square brackets contain my additions. In footnotes I provide information on personalities that Fakhreddinov mentioned in the text. Of particular interest is the role of the Kazan theologian and historian Shihābaddīn al-Marjānī (1818–1889), whom Fakhreddinov saw as his personal model in scholarship and Islamic reform (*iṣlāḥ*); the entry starts with Īshmuḥammad's conflict with Marjānī, predetermining Fakhreddinov's judgment about Īshmuḥammad.

First document: Fakhreddinov's biography of Īshmuḥammad, *Āthār* III, fols. 297a–298a

Īshmuḥammad b. Dīnmuḥammad b. Yārmuḥammad b. Manṣūr. He was imam and *mudarris* in the famous village of Tüntär. In Rajab 1337 (April 1919) he was shot by the Bolsheviks, in the town of Malmyzh. He had almost reached the age of eighty. The place where he is buried appears to be unknown.

This person's biography and his actions are well-known, and he is quite famous; for this reason I see no particular necessity to go into detail. I collected all the letters that people sent me about him and put them into my folders, including most of the newspaper articles about him. These materials were not lost in the course of the brutal searches [carried out in my house by the imperial police in 1911], and survived in the places where I had put them to escape the searches. I now regret [that I preserved these documents]; reproducing [here] only the things that I think are important, I decided to burn the rest.

In a Persian-language letter of 13 Shawwal 1296 [30 September 1879], Īshmuḥammad Mullā expressed his admiration and respect for [Shihābaddīn] al-Marjānī, and put himself in a very humble position. He said more or less the following: "The wife (*ḥaram*) of Shamsaddīn Ḥaḍrat wants to be my wife (*refīqa*), and she is putting pressure on me.[14] But I do lack courage because she was my [late] master's wife. For various reasons I have to be very circumspect, and therefore I decided to leave this place [i. e., Tüntär village]. I ask you to arrange that I obtain the place of Dāmullā Tajaddīn in the city of Kazan."

This is the most important part of this letter. I have seen this letter with my own eyes in one of Marjānī's volumes, and I made a copy from the original. Did Marjānī respond to this letter or not? Did he try to bring [Īshmuḥammad] to that position of imam [at a Kazan mosque], or did he refrain from doing so? I could not find this out.[15]

At any event another person was assigned to that position, and Īshmuḥammad did not reach his goal. He then turned away from Marjānī and later even became his fiercest enemy. That is well known. He circulated many lies and much nonsense about Shamsaddīn Ḥaḍrat's wife, as people from his own circle used to tell [me]. As many stories testify, he wanted to make people believe that this woman was in love with him.

On 6 August 1919, I heard Mufti Dāmullā ʿĀlimjān [Bārūdī][16] saying the following about this person: "After he started to quarrel with Marjānī I said to Īshmuḥammad: 'In our time there are only two real scholars, namely Marjānī and

14 Īshmuḥammad's masters in Tüntär were first the famous ʿAlī Īshān al-Tūntārī and then the latter's son-in-law, Shamsaddīn b. Raḥmatallāh al-Mazār-Āstī (d. 1293/1876). After ʿAlī Īshān's death in 1874, Shamsaddīn became the director of the Tüntär *madrasa* but died two years later on a *ḥajj* travel. Īshmuḥammad then took over the Tüntär *madrasa* and, seemingly, came into conflict with ʿAfīfa, ʿAlī al-Tūntārī's daughter and Shamsaddīn's widow.

15 Danielle Ross argues that Marjānī did not comply with Īshmuḥammad's request to intercede for him and that it was Marjānī who brought this devious episode into circulation (Ross 2020: 103). This assumption is not supported by Fakhreddinov, who emphasized that he did not know how Marjānī responded.

16 ʿĀlimjān (Galimjan) Bārūdī (Galiev, 1857–1921), imam in Kazan and founder of the famous Muḥammadiyya *madrasa* in that city, was a major representative of educational and religious reform. Īshmuḥammad had already started to attack Bārūdī in the 1890s; see Ross 2020: 189. As well as publishing numerous primers and other works, in 1906 Bārūdī started editing the religious journal *Dīn va maʿīshat*. In 1917 he became the first elected Mufti of inner Russia (the office to which he would be succeeded by Fakhreddinov, in 1921). In *Āthār* III, Fakhreddinov often refers to Bārūdī as a close companion and source of information; see Kemper 2022a, passim.

Qannawjī;[17] and you started to attack both of them. With your writings you do not win the love of their followers, nor are your writings of much help to their enemies (because what he wrote was nonsense [*maʿnāsïz sheyler*]). Better remain silent.' These words of mine made Īshmuḥammad very angry, and he responded: 'I am also going to write a refutation (*reddiyye*) against you!' [fol. 297b] And he indeed wrote something. On this topic Īshmuḥammad received advice (*neṣīḥet*) from his own shaykh Dhākir Ḥaḍrat (Chisṭāylī).[18] But he did not listen to the latter's words, and even acted against him. The result was that his relations with Dhākir Ḥaḍrat were destroyed. One day I myself [i. e., ʿĀlimjān Bārūdī still speaking] said to Dhākir Ḥaḍrat: 'Better stop feeling insulted by that Īshmuḥammad, forgive him, he is a person whom nobody can take seriously (*ul maʿdhūr bir adam*).' Dhākir Ḥaḍrat responded: 'Here is a letter that he sent me. A dog wouldn't eat it even if you smear butter on it – so full it is of ugly things.[19] People will forgive me that I will now write a refutation, even if I do not feel any inclination to do so.' Truly, Īshmuḥammad had a plebeian character, and was a big liar! … Shihāb Ḥaḍrat [Marjānī] was right in calling him a falsifier (*muzawwir*)." Hereby ends my quote from ʿĀlimjān Ḥaḍrat.[20]

I heard Jihāngīr Ākhūnd Ābizgīldīn[21] say: "In the summer of 1917 the Spiritual Administration (i. e. the Muftiate in Ufa, *Dīniyya nazaratï*) sent me to Malmyzh region to resolve a dispute among the Muslims. There I ran into some kind of gathering (*jiyen*). A young man climbed up the *minbar* [i. e., the Friday preacher's elevated chair in the mosque] and started to speak. He finished by

17 This is one of the few Tatar references to Indian reformists of the time. Ṣiddīq Ḥasan Khān Qannawjī (1832–1890) was the major scholar at the court of the female ruler of Bhopal, the Begum Shāh Jahān (whom Qannawjī eventually married). Reportedly the author of some 200 published works, Ṣiddīq Ḥasan Khān is regarded as a founding father of the *Ahl-i ḥadīth* movement. See Preckel 2000.

18 The Naqshbandiyya shaykh Muḥammad-Dhākir al-Chisṭāvī (Kamalov, d. 1893) maintained a large school in the city of Chistopol (today Tatarstan), on which see Ross 2020: 142–145 and passim.

19 In Tatar folk culture, the image of the dog is – like that of the pig – that of a dirty animal that eats everything (personal communication Dr. Al'fina Sibgatullina, April 2021).

20 Instead of continuing with the remaining text preserved on folio 297b, the Kazan edition here inserts fol. 298ab, and then jumps back to 297b – without notification. This editorial change of folio sequence ignores the fact that 298a is written on different paper and in different ink, and probably at a later date.

21 The Jadīd Abïzgil'din (1875–1938) was director of the ʿUthmāniyya *madrasa* in Ufa, and imam of Ufa's first mosque. Starting in 1921 (when Fakhreddinov took over the responsibilities of the Mufti) he worked in the Muftiate, including as qadi (in 1923–1928 and 1932–1936). After Fakhreddinov's death in April 1936 the Muftiate was dismantled. Abïzgil'din was imprisoned in October of that year, and executed (for "Bashkir nationalism") on 17 June 1938.

saying: 'In order to improve the situation of the Muslims of Malmyzh district [*ūyāz*, from Russian *uezd*] one has first to finish off the Īshmī Īshāns [*Īshmī Īshānlar*].[22] As long as the Īshmī Īshāns are alive it is impossible to spread knowledge and enlightenment (*ʿilm ve maʿrifet*) among the Muslims!' I later learned that this young man was Īshmuḥammad Īshān's own son ʿAbdalḥayy." End of quote from Jihāngīr Ākhūnd.[23]

I also heard Kamāl Afandī Muẓaffar[24] saying: "Among the papers in the political police administration (*jandarma idāresi*) of the city of Sarapul[25] were Īshmuḥammad Ḥaḍrat's denunciations (*siʿāyet ʿarīḍalarï*, ["slandering petitions"]) about Muslims. The Reds (*qïzïllar*) [i. e., the Bolsheviks] came with these papers to Malmyzh. [Īshmuḥammad's] companions in writing these denunciations were Dhākir Mullā[26] and a person called Khalīl. [The Bolsheviks] brought all three [authors of the denunciations] to Malmyzh and shot them. Two sons of Īshmuḥammad, Nūr al-Islām and Nūr al-ʿIyān,[27] knew that if two communists (*kāmūnīst*) served as guarantors (*kāfil*) to ensure that [Īshmuḥammad] would

---

22 That is, the Sufi shaykhs of Īshmuḥammad's type.

23 According to one tradition from Tüntär region, this ʿAbdalḥayy (Gabdelkhäy) Dinmukhametov (1901–1922) fled from his father's school and became a prominent village teacher and journalist who adhered to Jadīdism (and then to Bolshevism). See the online source compilation *"Tirän tamïrlï Tüntärem" entsiklopediyäse* n. y., 1: 29, reportedly based on the writings of a certain Baqïy Zïyatdinov. Another local tradition says it was Īshmuḥammad himself who sent his son ʿAbdalḥayy to a Russian school; Danielle Ross (2020: 210) takes this claim as evidence for her conclusion that Īshmuḥammad was not against learning the Russian language. At any event the conflict lines went right through the family.

24 Muḥammad-Kamāl Muzaffarov was a graduate of ʿAli Īshān al-Tūntārī's *madrasa* in Tüntär, then served in the Russian army, and eventually worked for the Khusainov trade company. A brother of his wife was married to Īshmuḥammad's daughter, Fāṭima; see Ross 2020: 151–152. Like Fakhreddinov, Muzaffarov was a critic of the Bukharan style of education. Between 1911 and 1917 he regularly contributed to Fakhreddinov's literary journal *Shūrā*, with articles on educational reform, Russian language teaching and Russian pedagogics, but also on religious reform including questions of *ijtihād* and the teaching of *ʿaqīda*. See Gosmanov/Märdanov 2000: s. v.

25 Sarapul on the Kama River (today in the Republic of Udmurtiia, north of Tatarstan) hosted a Gendarmerie office (*zhendarmskii uchastok*). Founded in 1827 as the security police of the Russian Army, the Gendarmerie investigated both criminal and political cases. In 1902 the state security tasks of the Gendarmerie were transferred to the newly established *Okhranka*. Still, the witch hunt against the Jadīds in 1911 reveals that the Gendarmerie continued to carry out political/security investigations. Also, the confiscated manuscript of Fakhreddinov's *Āthār* III was brought to Sarapul; see Rizaeddin Fäkhreddin 2010: 14.

26 This cannot be the above-mentioned Naqshbandiyya shaykh Muḥammad-Dhākir al-Chisṭāvī as he died in 1893.

27 Reportedly, Nūr al-Islām was indeed a Bolshevik officer in the revolutionary period *("Tirän tamïrlï Tüntärem" entsiklopediyäse* n. y. 4: 249–250). Nūr al-ʿIyān (Gayan), together with his

not escape, they would not have shot them. But they refrained from serving as guarantors, even though they were communists. They did nothing to save their father from execution; rather, they wanted him to be shot." End of quote from Kamāl Afandī.

All his life Dāmullā Īshmuḥammad was busy with writing, and he produced a lot of works. His faithful followers published these items and distributed them but he also left behind unpublished writings, and probably quite a lot. All scholars knew, however, that his works had no scholarly significance. In fact, this person was not a man of scholarship. Perhaps he once started on the path of scholarship; but then he went astray, and lost his way. I am totally convinced that if a reader is not afraid of spending his precious time on reading some of Īshmuḥammad's works, he will soon find out that my words are not only true but indeed *very* true.

I collected all the printed works of Īshmuḥammad that I could find, and bound them into one volume (*jild*) that I brought to the library of the Spiritual Administration. I even entered them into the library catalogue (*fihrist*). In these writings there are many places where he curses me, sometimes mentioning my name and sometimes not; but as he was a person who cannot be taken seriously, and who acted irresponsibly, this did not make me angry.[28]

I wanted to preserve myself from writing this person's biography, hoping I could leave this task to someone coming after me. But God the Exalted saw that this hope was not fulfilled. However much I shied away from this task I eventually did write about him. I hope that, God willing, with these writings of mine the account between him and myself is settled; but I also believe that much more can be said. May God the High and Great grant forgiveness!

[It seems Fakhreddinov's first version of his entry on Īshmuḥammad ended here. The following text was obviously added at a later point: it is written on different paper[29] and with purple instead of black ink – to mark the difference between the first and the later drafts.]

[fol. 298a] On 17 June 1909 there was a meeting in the house of our brother Fātiḥ Afandī Karīmī[30] in Orenburg. On that occasion Shākir b. ʿAbdallaṭīf

above-mentioned brother ʿAbdalḥayy, was one of the founders of the Soviet journal *Yaqtï yul* (Bright Path) in the 1920s.

28 This paragraph is a later addition by Fakhreddinov, written in a different ink and placed between the lines and then in the left margin.

29 The paper has printed vertical lines and a Soviet imprint: Ufa. Tipo-lit. "Okt. Natisk. RB-SNKh zak. No. 1748–2" (i. e., printed for Bashkortostan's Council of People's Economy, *Respublika Bashkortostan Sovet narodnogo khoziaistva*).

30 Fatikh Kärimi (Fatih Karimov, b. 1870, executed by the Bolsheviks in 1937) was a close friend of Fakhreddinov in Orenburg, and a famous writer of Tatar novels. Karimov also main-

Ḥakīmī Tūntārī from Bugul'ma[31] said the following: "Muḥammad-Kamāl [Muzaffarov] from Malmyzh once came to Īshmuḥammad Ḥaḍrat and said: 'Ḥaḍrat! Something terrible happened! They exiled Dāmullā ʿĀlimjān Ḥaḍrat [Bārūdī] from Kazan!'[32] To which Īshmuḥammad Ḥaḍrat immediately responded: 'Not Riḍā [Fakhreddinov]? He should have been the first!'"

At one point I was of help to the *madrasa* of Najīb Makhdūm [i. e., Muḥammad-Najīb Tūntārī].[33] After Īshmuḥammad heard that I was in Tüntär [supporting the Jadīd *madrasa* of his competitor], Īshmuḥammad became furious at me, and sent me a letter. It is difficult to imagine that any person in the world could be so insulting in his language, using so many shameful words, and be so dark in his heart. In his letter he told me: "May your tongue be immobile at the time that you die, so that it cannot pronounce the [confession of] faith [with the result that you end up in hell]!"

On 2 August 1905 I heard the following words from Luṭfallāh Afandī Ishāqī: "During his study time in Bukhara Īshmuḥammad wanted to learn mathematics (*ʿilm-i ḥisāb*), and for this purpose he went to a special teacher and started to take lessons. The teacher began by explaining the rules of addition; when adding numbers he said: 'and so much [i. e., an interim sum] we keep in our heart [i. e., mind],' thus beginning with a very easy thing to explain. But Īshmuḥammad was unable to imagine how 'to keep this in his heart.' Not knowing how to put this into practice he was forced to ask the teacher. The teacher was very astonished. Taking Īshmuḥammad's question for a joke he responded himself with a joke. When he realized that Īshmuḥammad could not imagine and did not understand [how to add numbers] he gave him a serious clarification. But no matter how hard the teacher tried to explain the case with various methods: Īshmuḥammad continued to understand nothing. In the end he dropped

---

tained a publishing house and edited the newspaper *Vaqït* (1906–1917, followed by *Yanga Vaqït*, 1917–1918).

31 Presumably a member of the family that operated the Khakimov trading house in Malmyzh.

32 In 1908 Bārūdī was exiled from Kazan to Vologda in Russia's North. After four months he was allowed to leave his place of exile; he went on an extended *ḥajj* and returned to Kazan in 1910. Bārūdī's biographer Munir Iusupov (2003: 160) mentions Īshmuḥammad's evil denunciations targeting Bārūdī but does not say they triggered Bārūdī's exile.

33 Muḥammad-Najīb Tūntārī (Shamsutdinov, b. 1862, died in 1930 in a Bolshevik prison) was the grandson of the famous Naqshbandiyya shaykh ʿAlī Tūntārī; it was his mother (the widow of Shamsaddīn) whom Īshmuḥammad harassed in the first episode mentioned above. A Jadīd pedagogue, Muḥammad-Najīb Tūntārī opened a Jadīd school in Tüntär that competed with Īshmuḥammad's *madrasa*. Between 1912 and 1916 Muḥammad-Najīb Tūntārī occasionally contributed to Fakhreddinov's *Shūrā*; Fakhreddinov devoted an entry to praising him in *Āthār* III (fols. 327–328).

the mathematics lesson and never learned it. Unable to acknowledge his own shortcomings, Īshmuḥammad used to say: 'In order to be good in mathematics one has to be stupid.'"

On 12 March 1914 Muḥammad Kamāl Muẓaffar [i. e., the above-mentioned Muzaffarov] was at my place [in Ufa], and I heard him say: "The people whom Īshmuḥammad Ḥaḍrat denounced to the government were servants of the religion and of the nation. These denunciations he composed together with a priest (*pūp*, R. *pop*) by the name of Anton, and with a missionary (*mīsyūnīr*) by the name of Kuz'ma. Īshmuḥammad always used to listen to their advice, and he acted in accordance with what they preferred." Perhaps this priest and this missionary knew the Turkic language (*tūrkīcha*), or they were from the Kreshchen community (*kreshīn ṭāʾifasī*) [of baptized Tatars]. Kamāl Afandī must have said something about this, but I forgot what it was.

Second document: Īshmuḥammad's refutation of Fakhreddinov's claim that Quran exegesis performed at non-Muslim universities is valid[34]

[fol. 296a] [in pencil:] Īshmuḥammad Mullā's [writing]

[in black ink, by another hand:] Qāḍī Riḍāʾaddīn Afandī, in the fifth part of his history, spoke about the *tafsīr* of the Quran, the source of our faith. There he claimed that according to his own opinion (*mashrab*), the scholars of the academies (*āqādimiyya arbābī*) indeed produce *tafsīr*.[35] This would be a *mashrab* that no one shares with him, and as such it would not be a big thing to mention. We would have to remain silent on this. However, these pernicious

34 This document is a piece of brownish paper inserted in *Āthār* III directly before Fakhreddinov's biography of Īshmuḥammad, integrated into the manuscript pagination as folios 296a and 295b (i. e., in reverse order; the verso page comes first).

35 In the fifth fascicle of *Āthār* I (Orenburg: Karimov, 1904, p. 228–229), Fakhreddinov indeed criticized the *tafsīr* scholars of the past for including unreliable reports that even the compilers of *A Thousand and One Nights* would not have considered worthy of reproduction. He added: "In order to achieve competence in the interpretation of the Noble Quran and the hadith one first has to develop a way (*yul*) of doing *tafsīr* based on scholarship and the natural/social sciences (*ʿilm vä fänn*). Only after establishing such a method will some people be able to acquire real competence. Such a great and important service can only be expected from someone who conducted serious studies at the universities and academies of Europe or America, and who at the same time is a person of perfect morality. To expect such an accomplishment from other people would be in vain."

fantasies are being spread among the common people. Their error is, first of all, based on [a wrong interpretation of] the verses of the Quran, and second, on a rejection of the rules of *tafsīr* (*qāʿida-i tafsīrning ibāsi*). For this reason I was forced to write this special announcement letter (*iʿlān-nāma*).

God the Exalted said [6:39]: "And those who cry lies to Our signs are deaf and dumb, dwelling in the shadows."[36] [This verse] means that the groups who do not believe in the Quran and in the true messenger, and who while seeing the Quran are still unable to understand it, will remain in their ignorance.

God's second verse [to be mentioned in this context] is [17:45]: "When thou recitest the Quran, We place between thee, and those who do not believe [in the world to come], a curtain [obstructing]."[37] Curtain (*ḥijāb*) here means "unable to understand the meaning of the Quran"; in their hearts I put something that does not allow them [to understand].

His third verse is [17:46]: "And We lay veils upon their hearts lest they understand it, [and in their ears heaviness]." This noble verse testifies to the fact that in the hearts of the unbelievers there is something that prevents them [from understanding].

His fourth verse is [41:44]: "[Say: To the believers it (= the Quran) is a guidance, and a healing; but those who believe not, in their ears is a heaviness, and to them it is a blindness.] Those – they are called from a far place," meaning these unbelievers are far away from the meanings of the Quran.

His fifth verse is [30:7]: "They know an outward part of the present life [but of the Hereafter they are heedless]," that is, it is not enough that these unbelievers try to achieve what is in this world.

The sixth verse is God's word [56:79]: "[It is surely a noble Quran, in a hidden book,] only the purified shall touch [it]." This noble verse encompasses the term "purity" (Ar. *ṭāhira*) both in the formal (*iṣṭilāḥiyya*) and in the inner (*bāṭiniyya*) sense, namely "touching" (*massa*) in the sense of both "doing good deeds" [*ḥasana*, and therefore being in a pure state] as well as in the sense of "understanding" (*idrāk*) [and therefore having access to purity]. [And accordingly, God's expression] "who is unbelieving and assigns other gods to God" (Ar. *kafara wa-sharaka*) refers to the group that is impure, and whose intellect is unable to touch the meanings of the Quran. [fol. 295b] In a similar way also many noble hadith traditions say that the unbelievers do not understand the meanings of the Quran.

[To sum up:] First of all, Riḍāʾaddīn Qāḍī's opinion (*mashrab*) has been refuted by arguments of the sharia. But second, it must also be rejected from the

---

36 Here and in the following the translation is based on Arberry 1955.

37 The Quranic words in square brackets are missing in the manuscript copy.

viewpoint of logical reasoning (*vujūh-i ʿaqliyya*). That is, to do a *tafsīr* is more than just explaining the Arabic words [of the Quran] one-by-one with the help of scholarship. Rather, a *tafsīr* is only completed if it employs the rule of linking and dividing, the manners of connecting [with Islam] and dividing [between Islam and unbelief], and the manners for detecting the true intention (*qāʿida-i ittiṣāl qāʿida-i infiṣāl vujūh-i vaṣl vujūh-i faṣl vujūh-i vuqūf ʿalā l-murād* [sic!]).[38] But they [i. e., the scholars of the academies] are ignorant of the manners how to detect the intended meaning, and are unable to distinguish between departure (*inṣirāf*) [from Islam] and the lack thereof. For this reason, it is wrong to say that the works (? *prāvāṭlari*) of the academy scholars are *tafsīr*, and equally wrong to call them a translation.

Riḍā Qāḍī's chimera has been refuted with the help of proofs from the Quran, from the hadith, and by rational thinking. Given that he continuously rejects the Quran there is a great fear that he will also do other [forbidden] things.[39]

References

Arberry, Arthur J. (1955): *The Koran Interpreted: A Translation*. London: George Allen and Unwin.

Bubïy, Gabdulla (1999): "Bubïy mädräsäseneng kïska tarikhï". In: *Bertugan Bubïylar häm Izh-Bubïy mädräsäse. Tarikhi-dokumental' jïyentïk*. Chief ed. Mirkasïym Gosmanov. Kazan: Rukhiyat, 14–105.

Bubïylar (1999): *Bertugan Bubïylar häm Izh-Bubïy mädräsäse. Tarikhi-dokumental' jïyentïk*. Chief ed. Mirkasïym Gosmanov. Kazan: Rukhiyat.

Dudoignon, Stéphane A. (2006): "Echoes to al-Manār among the Muslims of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Rizā al-Dīn Fakhr al-Dīn and the Šūrā (1908–1918)". In: *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation,*

38 In my understanding, what Īshmuḥammad here wants to express is that a distinction has to be made between scholars who are connected to the Quran and to Islamic lines of knowledge transmission, and unbelievers who lack this embeddedness in Islam. Only Muslims will reach the true meaning of the Quran because they are able to make the correct connections between individual Quranic statements and between these statements and the objects to which they refer. By mentioning a whole line of technical terms Īshmuḥammad of course also highlights his mastery of the Arabic *tafsīr* tradition.

39 Below on the same page (in another ink) there is a seemingly unrelated note, reading "*al-Thamarāt*, year 1317, number 1276." This appears to refer to the Syrian Islamic newspaper *Thamarāt al-funūn*, which existed from 1875 to 1908. The year 1317 began on 11 May 1899, meaning this particular issue cannot contain a response to Fakhreddinov's statements of 1904.

Communication. Edited by Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi and Stéphane A. Dudoignon. New York/London: Routledge, 85–116.
Gosmanov, Mirkasïym G. / Märdanov, Räif G. (2000): *“Shura” jurnalïnïng bibliografik kürsätkeche*. Kazan: Milli kitap.
Iusupov, Munir (2003): *Galimdzhan Barudi*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel’stvo.
Kemper, Michael (2021): “Interlocking Biographies: Dialogical Techniques in Fakhreddinov’s Āthār III”. In: *The Written and the Spoken in Central Asia. Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Zentralasien: Festschrift für Ingeborg Baldauf*. Edited by Redkollegiia. Potsdam: Edition Thetys, 67–82.
Kemper, Michael (2022a): “Sufi Saint or Salafi Reformer? ʿAlī Tūntārī in Fakhreddinov’s Tatar Lineage of *Kalām* Critique”. In: *From the Khan’s Oven: Studies on the History of Central Asian Religions in Honor of Devin DeWeese*. Edited by Eren Tasar, Allen J. Frank, and Jeff Eden. Leiden: Brill, 258–283.
Kemper, Michael (2022b): “The Nation as a Network: Rizaeddin Fakhretdinov’s Islamic Biographies”. In: *Networks, Narratives and Nations: Transcultural Approaches to Cultural Nationalism in Modern Europe and Beyond*. Edited by Marjet Brolsma et al. Amsterdam: Amsterdam University Press, 85–95.
Mökhämmätshin, Garifdjan (no year): *Baltach entsiklopedesiyäse, 1 kitap: Familiyäläre A-M khäreflärenä bashlangan tanïlgan shäkheslärebez turïnda* (no place). http://www.tuntarem.narod.ru/baltasi1.htm (14.4.2021).
Mozaffari, Zarif (1931): *Ishannar-därvishlär*. Kazan: Tatizdat.
Preckel, Claudia (2000): *The Beghums of Bhopal*. New Delhi: Roli Books.
Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn: *Āthār* III, Nauchnyi arkhiv UNTs RAN, fond 7, opis’ 1, delo 12 (staryi akt) (= Fakhreddinov fond, manuscript 112-S), 337 fols.
Riḍāʾaddīn b. Fakhraddīn (1904): *Āthār* I, fascicle 4. Orenburg: Karimov.
Rizaeddin Fäkhreddin (2010): *Asar. Öchenche häm dürtenche tomnar*. Edited by Mirkasym A. Usmanov. Kazan: Rukhiyat näshriyäte.
Ross, Danielle (2019): “The Age of the ‘Socialist-Wahhabi-Nationalist Revolutionary’: The Fusion of Islamic Fundamentalism and Socialism in Tatar Nationalist Thought, 1898–1917”. *Genealogy* 58.3: 1–18.
Ross, Danielle (2020): *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press.
Salikhov, Radik R. (2004): “Dinmukhammetov Ishmukhammet”. In: *Islam na evropeiskom vostoke: entsiklopedicheskii slovar’*. Edited by R. A. Nabiev et al. Kazan: Magarif, 87–90.
“Tirän tamïrlï Tüntärem” entsiklopediyäse, vol. 1: *Shushma buyenda* (no year). http://www.tuntarem.narod.ru/1.htm (14.4.2021).
“Tirän tamïrlï Tüntärem” entsiklopediyäse, vol. 4: *Tormïsh tärbiyä häm belem aludan bashlana* (no year). http://www.tuntarem.narod.ru/4.htm (14.4.2021).
Tūntārī, Muḥammad-Najīb (n. d.): *Tüntär tarikhi*, Kazan State University, Lobachevskii Library, ORKR, ms 828-T.
von Kügelgen, Anke (2017): “Moral Education in Central Asia, 19th to 21st Centuries: The Foundations for Sufi, Jadīd, Soviet, Nationalist and Islamist Ethics”. In: *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Edited by Michael Kemper and Ralf Elger. Leiden: Brill, 76–102.

Ashirbek Muminov

Holy Heroes and Their Descendants

Features of Islam in the Syr-Darya Basin

In the summer of 1991, I moved from Uzbekistan's capital Tashkent to the city of Turkestan (the ancient Yasï) in southern Kazakhstan, in order to take up a position as teacher and researcher at the newly founded Turkestani State University (today the Khoja Ahmad Yasavī International Kazakh-Turkish University). Up until that point the city of Turkestan, a regional center, did not have a university, and not even a pedagogical institute. I found myself in a completely new situation. Local residents came to me with their old documents and with manuscript books in the Arabic language – items that had been preserved in private collections. Others shared with me their ideas and knowledge about their sacred origins and the history of holy lineages; the latter were referred to as the Qojas, and regarded as local descendants of the Prophet Muḥammad, or of Muḥammad's relatives and companions from the Quraysh tribe of Mecca. Representatives of several Qoja lines were interested in the explanation of their historical documents. My first analysis of the materials I collected at that time was published in three volumes of the INTAS project "Muslim Culture in Russia and Central Asia," which Anke von Kügelgen and Stefan Reichmuth directed in the mid-1990s at Bochum's Ruhr University.[1] These publications marked the start of a long cooperation with Prof. Anke von Kügelgen,[2] and also the first steps in a research agenda on sacred lineages that I have continued ever since.

Of particular interest are the local sources on holy sites, the documented genealogies of the Qojas, manuscripts containing sacred narratives about the Islamization of the region, as well as epigraphic material relating to the Kazakh Qoja clans. The present contribution is meant as a brief discussion of the whole complex of these genres and items, in order to come to some generalizing conclusions from the work that has been done since 1991.

1 Muminov 1996; Muminov 1998; Muminov 2000.

2 Anke von Kügelgen, together with Prof. Raoul Motika, visited Turkestan in the summer of 2004, in the framework of our joint trip to holy sites in Kazakhstan and Uzbekistan.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-018

The Turkestan Narrative

The sacred world of the Kazakh Qojas is built upon a particular narrative, namely that of how their ancestor Isḥāq Bāb and his relatives (ʿAbdarraḥīm Bāb and ʿAbdaljalīl Bāb) came to the region of Turkestan. According to this narrative, these events took place in the year 150 H /767–768 CE.[3] This narrative depicts their heroic activities for spreading Islam in the region and how they established each of the existing Qoja clans in the villages that they founded, and that thus became the centers of individual clans.

This Turkestan narrative is spread in various formats: (1) in oral transmission; (2) in documented genealogies; (3) in various manuscript works. This narrative had a wide oral circulation in the private environment, with each narrator creating from these materials his different variants. For this reason, this narrative had largely been ignored by academic scholars, who by and large remained skeptical (or even ignorant) about the value and content of these sources.

Together with Devin DeWeese I searched for an early version of this Turkestan narrative; this version was identified in a Turkic work that dated from the mid-fourteenth century. The work in question was devoted to the career of the Sufi shaykh Ismāʿīl-Atā, who was linked to the tradition of the Yasaviyya brotherhood, whose eponym was Aḥmad Yasavī (from the town of Yasï). It came down to us in two major redactions, one of which bears the title *Ḥadīqat al-ʿārifīn* ("Garden of the Gnostics") while the other is simply known as the *Risāla* ("Treatise"), both attributed to Isḥāq Khʷāja, the son of Ismāʿīl-Atā al-Turkistānī al-Qāzghirtī (fourteenth century). The manuscript copies of these works relate that Ismāʿīl-Atā passed away in 714/1314–1315 or in 734/1333–1334.

According to the Central Asian hagiographies of the Naqshbandiyya tradition, the author of *Ḥadīqat al-ʿārifīn*, Isḥāq Khʷāja al-Qāzghirtī, was a resident of what is today Qazïghŭrt in the Turkestan *oblast'*.[4] Reportedly, Isḥāq Khʷāja was already a fully-fledged Sufi shaykh before the rise to fame of Bahāʾaddīn Naqshband (718–791/1318–1389), the namesake of the Naqshbandiyya. This allows us to maintain that the work in question dates from the mid-fourteenth century. Our edition of the text is based on the most ancient available manuscript copy of *Ḥadīqat al-ʿārifīn* that is kept in the National Archive of Afghanistan.[5] The edition of this early version and its later redactions of the

---

3 It must be said, however, that parallel sources did not have any information about any migration from Arabia to Central Asia in that period.

4 Administrative region in contemporary Kazakhstan.

5 The ms carries the inventory number 63/19, pt. 3, folios 183[a]–259[a]; see Afḍalī 1363/1985.

Turkestan narrative was accomplished in the framework of another project in which Anke von Kügelgen participated.[6]

Colleagues of us identified versions of the Turkestan narrative also beyond Central Asia proper. Manuscript expeditions conducted by Kazuo Morimoto,[7] Devin DeWeese,[8] and Alfrid Bustanov[9] revealed that after emerging in Turkestan, this narrative spread over a broad geographical area, ranging from Iraq and Northern India to West Siberia.

Predecessors to the Turkestan Narrative

The narrative explains that the "Great Campaign" of Isḥāq Bāb and his relatives was preceded by at least two military campaigns from the central regions of the Muslim world into Turkestan. The heroes of the previous campaigns are referred to as companions (*aṣḥāb*) of the Prophet Muḥammad, namely (with some variations in the different manuscripts): (1) Khālid b. al-Walīd (d. 642) and ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf (d. 652); (2) ʿUthmān b. ʿAffān (Caliph 644–656; or the latter's descendants Shāh Jarīr and Shāh Faḍl) and Quthām b. ʿAbbās (d. 676 or 677). In fact, a research expedition that we conducted in 1996 together with Bakhtiyar Babadjanov and Thierry Zarcone identified and explored the holy sites of Kalān Bāb (in the settlement of Qara Murt, Sayram region), as well as the holy site Mïng-Sheit (in the upper part of the Sayram-Su river, close to the watershed dividing the area from the Ferghana Valley); the former (Kalān Bāb) is linked to the personality of Khālid b. al-Walīd and the latter (Mïng-Sheit) to ʿUthmān b. ʿAffān.

These findings motivated us to expand the explorations into the direction of the Ferghana Valley. Together with our Japanese colleagues (professors Shinmen Yasushi, Sawada Minoru, Yayai Kawahara and Jun Sugawara) we organized five expeditions in the summer months of 2002 to 2006 to study sacred sites located in Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan, and China.[10] In the region of

---

6 Muminov et al. 2008. The book was realized and published within the framework of the project "Disputes on Muslim Authority in Central Asia (19th–20th Centuries): Critical Editions and Source Studies," based at Bern University and supported by the Swiss National Science Foundation.

7 Morimoto 2014; Morimoto 2016.

8 Muminov/DeWeese 2013: 31, 63, 283–284, 352–353.

9 Bustanov 2013.

10 Research Centre for Silk Roadology 2007.

the city of Kokand we identified a hitherto unknown cycle of the narrative in both oral and textual form about Shāh Jarīr, Bībī ʿUbayda and Shāh Faḍl.[11]

The narratives from Turkestan and those from Ferghana contain very similar subjects, in particular the campaigns into Central Asia to bring the local population to Islam, wars with the local rulers that persisted in their unbelief, the Muslim victories, the treacherous murder of several Islamic heroes, the miraculous saving of the major saints, and the establishment of local Qoja dynasties.

Comparison with the Ferghana Narrative

The comparative study of the many redactions of the two narratives from Turkestan and Ferghana allowed us to formulate hypotheses about when they came into being, over which territories they found distribution, how they were maintained, and who was particularly interested in the creation of the Turkestan narrative. While most versions have come down to us only in later copies and redactions, we found that it is still possible to identify the most ancient elements of the narratives. For instance, the holy site Shāh Faḍl in the settlement of Safīd-Bulān contains a significant number of *qayrāq*[12] memory stones with inscriptions. Most inscriptions could be dated, and refer to the Qarakhānid period (999–1211).[13] At another site – the cemetery Chākar-Dīza in Samarkand, Uzbekistan – we found tombstones produced for real descendants of the clan that claims Khālid b. al-Walīd as its ancestor; these descendants are portrayed as having come from Kokand.[14] These findings demonstrate that some elements of the narrative already circulated in the Qarakhānid era.

In fact, one of the elements occurring in the Turkestan narrative is the claim that the local saints were having blood bonds with a local line of the Qarakhānids that survived the Mongol conquest in Tarāz (today Zhambyl region, Kazakhstan, near the Kyrgyzstan border). Recent research demonstrated that under Mongol overlordship, this Qarakhānid line provided local rulers in the city of Tarāz.

This identification was made possible by a tombstone from the mausoleum of Qarakhān-Äuliye. Already the famous St Petersburg Orientalist Wilhelm (Wassili) Barthold (d. 1930) had studied this text, and a mistake in his reading

11 Abdulahatov et al. 2002; Shāh Ḥakīm Khāliṣ n.d.; Shoh Hakim Xolis 1994.

12 A grave river jackdaw with epitaph text inscribed on it.

13 Goriacheva/Nastich 1984; Nastich 2019.

14 Babadjanov et al. 2019: 94–95, 145–146, 290–291, 362–366.

has recently been rectified by Darhan Qïdïrali and Ghaybullah Bābayar.[15] On this basis we come to the hypothesis that the Turkestan narrative came into being in Tarāz (within the Zhetïsu region) among a local branch of the Qarakhānids in the 1260s. Here it must be taken into account that in 1267, the Mongol Empire fell apart into distinct khanates, including the Golden Horde, the Chaghatay Khanate, and the Hülägü empire in Iran. With this disintegration process, the Semirechie region, including Tarāz, lost its previous role as the storage hub for goods and taxes from various parts of the Mongol Empire, and for transporting them further to Karakorum, the previous seat of the Great Khān.[16] These historical ruptures and transformations shaped the atmosphere reflected in the Turkestani narrative, expressed in feelings of uncertainty and fear among the compilers of the narrative.

Competition between Sufi Brotherhoods as Reflected in the Narrative

Our investigations yielded conflicting results regarding the origins of one of the Kazakh Qoja clans in the Turkestan narrative, namely the clan Khorāsān which includes descendants of ʿAbdaljalīl Bāb.

Our fieldwork carried out between 1998 and 2002 demonstrated that the Qoja Khorāsān clan has a presence not only in the Syr-Darya Valley but also among the Qaraqalpāqs and Kazakhs of the Amu-Darya Delta as well as around the Aral Sea. One group of genealogies presents them as descendants of Imām Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (the third son of ʿAlī b. Abī Ṭālib obtained from another wife after the death of his wife Fāṭima), while another group of (oral) genealogies makes them Sayyids, that is, descendants of Ḥusayn b. ʿAlī (d. 680), and thus also of Muḥammad via the latter's daughter Fāṭima. How can this contradiction in the genealogy of the Khorāsān clan be explained?

According to this narrative, ʿAbdaljalīl Bāb – the youngest brother of Isḥāq Bāb, and the ancestor of Qoja Khorāsān – died as a martyr from the hands of the unbelieving enemies. It is well known that in the medieval period, all Muslim scholars and activists originating from the left bank of the Syr-Darya, from Tashkent down to the Aral Sea, carried the *nisba* "Khwārazmī." ʿAbdaljalīl Bāb, however, received the pseudonym "Khorāsān." In our opinion, Khorāsān-Atā

15 Kıdırali/Bābayar 2016.
16 Dardess 1972–1973.

was in the original sense linked to the *nisba* "Khwārazmī" because the left bank of the Amu-Darya in the oasis of Khorezm (Khwārazm), where Khorezm's capital Jurjāniyya was located, the center of the Kubraviyya brotherhood, qualified geographically as already belonging to Khorāsān. Among the members of the Qoja Khorāsān clan, Khorāsān-Atā receives less veneration than his son Ḥusayn-Qoja; to sustain this special place of Ḥusayn Qoja the latter is reported to have carried out a very special miracle, namely the virtual transfer of the Kaʿba from Mecca to the Syr-Darya Valley.

Important here is the history of the Kubraviyya in the Syr-Darya region. Devin DeWeese demonstrated that in the period from Bābā Kamāl Jandī (d. 672/1273) to Ḥusayn Khwārazmī (d. 958/1551) this brotherhood played a significant role in the spiritual history of the region. As DeWeese emphasized, the Kubraviyya shaykhs had spiritual transmission lines (*silsila*s) going back to ʿAlī b. Abī Ṭālib, and he argued that this became seen as a negative feature; in fact, the ʿAlīd lineages can have contributed to the ensuing downfall of the brotherhood.[17]

The sources contain little information about the conflict between the Kubraviyya and the Yasaviyya. For instance, Badr al-Dīn al-ʿAynī (d. 1451), in his *ʿIqd al-jumān*, mentions a disciple of Najmaddīn Kubrā (d. 1221) by the name of Kamāl al-Dīn al-Sheryāqī or Sherbāqī (Tizengauzen offered two options for this name, with a question mark). Kubrā sent this disciple to Turkestan in order to spread the Islamic faith there.[18] The Arab editor of the text, Muḥammad Muḥammad Amīn, renders the *nisba* of this person in a different form, as "al-Siryāqī."[19]

The different readings of the name can be explained by the fact that the manuscript copies used for this text edition do not show dots above or below letters, leaving much to our imagination. In this light, my opinion is that this *nisba* should be read as "al-Shurnāqī." The *nisba* then refers to Shornaq/Chornaq as Kamāl al-Dīn's place of origin, a settlement located twenty-four kilometers to the North of the town of Yasï/Turkestan. In our interpretation it was the activities of this Kubravī missionary in the given region that led to the conflict of interests between the Kubraviyya and those circles in Yasï that were close to the Yasaviyya.

About this conflict of interests we learn from the work *Nafḥat al-rūḥ wa-tuḥfat al-futūḥ* by Muʾayyad al-Dīn al-Jandī (d. 1301).[20] As Mikâil Bayram demon-

17 DeWeese 1988: 81; DeWeese 1994b: 16.
18 Tizengauzen 2005: 353 (translation), 674 (original text).
19 al-ʿAynī 1987–1992: vol. 1, 91.
20 al-Jandī [n. d.]: folios 123^{b}–124^{a}; Subḥānī 1368/1989: 285.

strated (using the words of al-Jandī), the Kubraviyya directed accusations against Indian idol-worshippers (referred to as *bākhshī*, seemingly implying that Aḥmad Yasavī had ties with the rulers of the Qara-Khitāy, and cooperated with them), arguing they execute "false leadership" in the local population's spiritual life.[21]

It is highly probable that the various clans of the Qoja Khorāsān found themselves in the maelstrom of this competition, and switched from one environment to the other. In the 13th and 14th centuries this switch would be reflected allegorically: in the parallel fixation and tradition of two conflicting *silsila*s.

The Qojas and Amīr Tīmūr

It is well-known that it was Amīr Tīmūr (1370–1405) who ordered the construction of the mausoleum of Aḥmad Yasavī (d. 1166 or 1167) in Yasï/Turkestan. Scholarship has long been reflecting upon a particular *vaqf* document according to which Amīr Tīmūr ordered that the *vaqf* of the Yasavī mausoleum would be administered by descendants of Ṣadr-Kh^{w}āja, the elder brother of Aḥmad Yasavī. The first thing to mention in this context is that this document was a forgery, as has long been established.[22] Second, the original epigraphic inscriptions from the reign of Amīr Tīmūr (1399–1405) at the mausoleum explain that the true descendants of the Prophet Muḥammad are the ʿAlīd Sayyids – the persons who continue the lines of Imām Ḥasan and Imām Ḥusayn.[23] These inscriptions allow us to conclude that it is highly improbable that Amīr Tīmūr installed descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, the heroes of the Turkestan narrative, as *mutavallī*s of the mausoleum *vaqf* that he had established. It is possible that he installed local representatives of Qoja-Sayyids in this function: from among the Khorāsān or from the Seit-Qoja, the Qïlïshtï-Qoja, or the Sabïlt-Qoja, who were all possibly disciples of the Kubraviyya.

21 Bayram 1987: 36.
22 DeWeese 1999: 508–509.
23 Muminov 2015.

Mausoleum Documents of the 19th Century

Recently discovered documents from the mausoleum of Aḥmad Yasavī allow us to study changes in the power relations among the various Qoja clans of the 19th century. Two documents, from 1799–1800 and 1807–1808, respectively, pertain to a period in which the Shaykhān-Tahūr Khʷājas (ʿUmarids), the rulers of Tashkent (1784–1808), dominated in Turkestan. These two documents fixate that the Tashkent rulers, Yūnus Khʷāja (the founder of the dynasty, r. 1784–1803) and then his son Sulṭān-Khʷāja (1805–1808), donated *vaqf* holdings for the maintenance of the mausoleum.[24] As *mutavallī*s in charge of these *vaqf*s they probably appointed Qoja representatives from among ʿUmarid sub-clans by the names of Qïrïq-Sadaq, Shaykhāntahūr and Babaylïq, whose *silsila*s went not to Caliph ʿAlī but to Caliph ʿUmar. Relatively late redactions of the Turkestan narrative contain episodes that feature descendants of ʿUmar Bāghistānī (end of the 13th century); these elements seem to emerge in the short period in which the Tashkent-based ʿUmarid rulers increased their political activities in the Turkestan region.

The First Kokand Period

The first period of Kokand rule in the region is linked with the name of Amīr ʿUmar-Khān (1810–1822), the Kokand ruler who established control over Tashkent and Turkestan. It is well-known that Amīr ʿUmar-Khān and his entourage strongly supported the sacralization of the genealogy of their Ming dynasty (that ruled over Kokand between 1710 and 1876). For this purpose they used the legend of Altūn Bīshīk, through whom Amīr ʿUmar-Khān wanted to link himself to the Tīmūrids (1370–1506) and even Jinggiz Khān (1206–1227).[25] In parallel also a Sayyid-based genealogy was elaborated through which the Kokand rulers also claimed to descend from the Prophet Muḥammad, in maternal line. In order to solidify this claim they used the Turkestan narrative.[26] It is in this period that the Turkestan narrative is once more adapted, this time to support the interests of the Kokand Khanate (1709–1876). This comprised its literary fusion with the Ferghana narrative, resulting in an expansion of the area in which the heroes conducted their military campaigns. The new areas that

24 Muminov et al. 2017: 83–87.
25 Erkinov 2013.
26 Babadzhanov 2010: 314–338.

were added – in the Dasht-i Qïpchaq (the “Great Steppe”) and in Eastern Turkestan – were territories that the Kokand Khāns laid claims on.[27] The new versions of the narrative were meant to sacralize Kokand’s conquests in the northern and eastern directions, as an ideological support for its imperial ambitions.

The Second Kokand Period

Under Khudāyār-Khān (ruled over Kokand between 1845 and 1875, with interruptions) a new model was brought into the sacred narrative. Documents from the collection of the Russian Orientalist Aleksandr Liudvigovich Kun’ (1840–1888) preserved in the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg show that this period saw a serious and fundamental reform in the administration of the cultural and spiritual life of the Turkestan region. This reform introduced a system in which the religious life was organized in three sections, with the establishment of the three offices of Naqīb, Shaykh al-Islām, and Shaykh-ʿAzīzlar.[28] Appointed to these three positions were the leaders of three Turkestani clans of Khwājas which the people also referred to as “the Uzbek Khwājas.” The latter lived among the Kazakhs but served the Kokand rulers. In the paternal line these clans traced their ancestry back to the first caliph Abū Bakr al-Ṣiddīq (r. 632–634). In the maternal line they claimed to go back to Gawhar-i Shāhnāz (Khūshtāj), the daughter of Khwāja Aḥmad Yasavī. What we see here is thus an interesting combination of a sacred genealogy (the Bakrid line) with the Turkestani sacred narrative.

The Sacred Narrative of the Dasht-i Qïpchaq

Thanks to the works of Devin DeWeese we have information about a sacred narrative according to which the Islamization of the Dasht-i Qïpchaq was carried out by tribes that operated under the leadership of Abū Bakr al-Ṣiddīq.[29] At the end of the 14th and in the beginning of the 15th century, this narrative linked to Abū Bakr al-Ṣiddīq was used by the mighty Amīr Edige (Ediku, or Īdīkū in Arabic sources, 1352–1419) to sacralize his own origin, and thereby his rule over the

27 Muminov 2000.
28 Muminov 2000: 7.
29 DeWeese 1994a.

Great Steppe.[30] The Ṣiddīqī/Bakrī Qojas that are today still active among the Kazakhs link their emergence to this sacred narrative. Among them, three clans are well-known: Qïlauïz, Shamshï, and Qosïm-Qoja; a fourth Ṣiddīqī/Bakrī clan, the Sunaq, is however not recognized by the Kazakh Qojas as belonging to the White Bone, that is, to the Qojas. At any event, what we see in these legends is that in order to consolidate Kokand rule over the settled population of Turkestan region, various Qoja clans around the Kokand rulers achieved a "Kokandization" of the sacred history. This little-studied phenomenon requires the identification and examination of more sources.

Conclusion

Together with sacred sites and sacred families, the sacred narratives form a whole complex that calls for a holistic approach. This complex has an important place in the spiritual life of the inhabitants of a huge territory in the Syr-Darya Basin. Our studies revealed the amazing adaptability of the Turkestan narrative, and how it came to reflect and absorb many historical and spiritual processes that unfolded in the region. The comparative study of the events and personalities mentioned in these sources requires consideration also of other written sources composed in various genres and in historical epochs.

Translated from the Russian by Michael Kemper

References

Abdulahatov, Nodirjon / Haydarova, Zamira / Azimov, Olimjon (2002): *Bibi Ubayda tarixi*. Farg'ona: "Farg'ona".

Afḍalī, Muḥammad Aʿẓam (1363/1985): *Fihrist-i nuṣ-i khaṭṭiyya-yi Arshīf-i millī-yi Afghānistān*. Kabul: Kumīta-yi Davlatī-yi Kultūr.

al-ʿAynī, Badr al-Dīn Maḥmūd (1987–1992): *ʿIqd al-jumān fi taʾrīkh ahl al-zamān. ʿAṣr salāṭīn al-mamālik*. Edited by Muḥammad Muḥammad-Amīn. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb.

Babadzhanov, Bakhtiiar M. (2010): *Kokandskoe khanstvo: vlast', politika, religiia*. Tokyo/Tashkent: Yangi Nashr.

30 Trepavlov 2019.

Bābadjanov, Bakhtiyar / Dodkhudoeva, Lola / Muminov, Ashirbek / Rudolph, Ulrich (eds.) (2019): *Epitaphs of Muslim Scholars in Samarkand: 10th–14th Centuries*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.

Bayram, Mikâil (1987): "XIII. Asır Başlarında Maveraünnehir'de Faaliyet Gösteren Bir Bahşi İle İlgili Bir Haber". *Kelime* (Konya) 8: 36–38.

Bustanov, Alfrid (2013): "The Narrative of Isḥāq Bāb and the Lore of Holy Families in Western Siberia: A Preliminary Discussion". In: *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia. Vol. 1: Opening the Way for Islam: The Isḥāq Bāb Narrative, 14th–19th Centuries*. Edited by Devin DeWeese and Ashirbek Muminov. Almaty: Bloomington Daik-Press, 471–533.

Dardess, John W. (1972–1973): "From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule in Mongolia and Central Asia". *Monumenta Serica* 30: 117–165.

DeWeese, Devin (1988): "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia". *Iranian Studies* 21.1–2: 45–83.

DeWeese, Devin (1994a): *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Bāba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press.

DeWeese, Devin (1994b): "Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia". *Der Islam* 71.1: 58–94.

DeWeese, Devin (1999): "The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwāja Aḥmad Yasavī in Shrine Documents and Genealogical Charters". *International Journal of Middle Eastern Studies* 31: 507–530.

Erkinov, Aftandil (2013): "Fabrication of Legitimation in the Kokand Khanate under the Reign of 'Umar-khan (1810–1822): Palace Manuscript of 'Bakhtiyār-nāma' Daqayiqī Samarqandī as Source for the Legend 'Altūn Bīshīk'". *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*. 19.2: 3–18.

Goriacheva, Valentina Dmitrievna / Nastich, Vladimir Nilovich (1984): "Èpigraficheskie pamiatniki Safid Bulana XII-XIV vv". *Èpigrafika Vostoka* 23: 61–72.

al-Jandī aṣ-Ṣūfī, Muʾayyad al-Dīn Maḥmūd b. Saʿīd b. Muḥammad (n. d.): *Nafḥat al-rūḥ wa-tuḥfat al-futūḥ*. Manuscript Bursa Eski Eserler kütüphanesi, Hüseyin Çelebi kısmı, No. 1183.

Kıdırali, Darhan / Bābayar, Gaybullah (2016): "Taraz'da bulunan son Karahanlı hükümdarlarından birine ait mezar anıtı". *Gazi Türkiyat* 18:19–41.

Morimoto, Kazuo (2014): "New Evidence for Tīmūrid Claims to ʿAlīd Descent". *Oriento* [*Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*], 57.2: 77–90.

Morimoto, Kazuo (2016): "An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids: A Testimony to the Dynasty's Claim to Yasavi-ʿAlid Legitimacy?". *Oriens* 44:145–178.

Muminov, Ashirbek (1996): "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation". In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Edited by Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 355–367.

Muminov, Ashirbek (1998): "Die Qožas. Arabische Genealogien in Kasachstan". In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2, *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*. Edited by Anke von Kügelgen and Michael Kemper and Allen J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 193–209.

Muminov, Ashirbek (2000): "Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen". In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, vol. 3:

Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). Edited by Anke von Kügelgen. Aširbek Muminov and Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 385–428.
Muminov, Ashirbek K. (2015): "Èpigraficheskie nadpisi mavzoleia Khvadzha Akhmada Iasavi kak istochnik po istorii Kazakhstana". In: *Mezhreligioznyi dialog i nasledie Kozha Akhmeta Iasavi. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 550-letiiu Kazakhstakogo khanstva.* Edited by Ashirbek Kurbanovich Muminov, Asghar Saberi and Taniana Aleksandrovna Lipina. Astana: Evraziiskii natsional'nyi universitet imeni L. N. Gumileva, 38–44.
Muminov, Ashirbek / DeWeese, Devin (eds.): (2013): *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: the Legacy of Isḥāq Bāb in Narrative and Genealogical Traditions*, vol. 1: *Opening the Way for Islam: The Isḥāq Bāb Narrative, 14th–19th Centuries*. Almaty/Bloomington: Daik-Press.
Muminov, Ashirbek Kurbanovich / Kumekov, Bulat Eshmukhammedovich / Sultonov, Uktambek Abduganievich / Shukhovtsov, Viacheslav Konstantinovich / Kenzhetaev, Dosai Tursynbaevich / Kabylova, Aina Sagatbekovna / Utepbergenova, Urkiia Ablaevna / Aibasov, Almas Aibasovich (eds.) (2017): *Istoricheskie dokumenty mavzoleia Khodzha Akhmada Iasavi*. Astana: Master Po.
Muminov, Ashirbek / von Kügelgen, Anke / DeWeese, Devin / Kemper, Michael (eds.) (2008): *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Isḥāq Bāb in Narrative and Genealogical Traditions*, vol. 2: *Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-Nāmas and Khoja Groups Linked to the Isḥāq Bāb Narrative, 19th–21st Centuries*. Almaty/ Bern /Tashkent/Bloomington: Daik-Press.
Nastich, Vladimir Nilovich (2019): *Musul'manskaia èpigrafika Fergany i Semirech'ia: pamiatniki arabskogo pis'ma XI-XVII vv. na territorii Kyrgyzstana*. Edited by Bakhtiyar Miraimovich Babadzhanov. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RGPU imeni A. I. Gertsena.
Research Centre for Silk Roadology (2007): "Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashgar Region". *Silk Roadology* 28: 35–48. Naraj-Shi: Shiruku Rodo-gaku Kenkyu Senta.
Shāh Ḥakīm Khāliṣ (n. d.): *Ḥaḍrat-i Shāh Jarīr ghazatnāmasī.* Manuscript Institut vostochnykh rukopisei Rossiiskoi akademii nauk (Sankt-Peterburg), no. 1392.
Shoh Hakim Xolis (1994): *Safed Bulon qïssasi*. Edited by Tursunboy Nabiev and Mahmud Hasaniy. Tashkent: G'afur G'ulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti.
Subḥānī, Tawfīq H. (1368/1989): *Fihrist-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi Fārsī-yi Kitābkhāna-yi Brūssa*. Tehran: Gilan University.
Tizengauzen, Vladimir Gustavovich (2005): *Sbornik materialov, otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy. Tom I. Izvlecheniia iz arabskikh sochinenii, sobrannye V. G. Tizengauzenom.* Pererabotannoe i dopolnennoe izdanie. Podgotovka k novomu izdaniiu, vvedenie, dopolneniia i kommentarii: Bulat Eshmukhammedovich Kumekov i Ashirbek Kurbanovich Muminov. Almaty: Daik-Press.
Trepavlov, Vladimir Vintserovich (2019): "Edigei vo glave Zolotoi Ordy: opyt chagataiskoi èmigratsii". *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki* 75.1: 119–123.

Jürgen Paul

Conversion Narratives in Local Sources from Pre-Mongol Central Asia

Introduction

Conversion does not only mean conversion from one faith to another – in the case of post-conquest Central Asia from a local form of Zoroastrianism or other religions to Islam. In particular, it does not mean a complete change of religious or philosophical convictions. Devin DeWeese and others have insisted on the fact that Western (and Soviet) ideas of conversion are direct descendants of Protestant missionary thinking: to the Protestant mind, it is the heart, the innermost person, that counts, and all other forms of change are superficial, just nominal, formal, insincere. Moreover, it is important to remember that communal conversion was the norm rather than the exception not only in Central Asia but in many regions where Islam ultimately came to be the dominant religion.[1]

What changes in conversion is the status of the converting person or group.[2] This concerns mostly the legal sphere, with many financial and fiscal aspects. Non-Muslims had an inferior status; they were subject to heavier taxation, and if they participated in warfare in campaigns led by Muslims to further expand Muslim rule, they were not on the payroll of the Muslim armies. Conversion narratives from early sources are therefore mostly about the changes in status a converting person or group could hope for. In addition, in the first period

1 DeWeese 1994: 17–27.
2 Bulliet 1990: 123. This is also an important point with DeWeese, e. g. DeWeese 2009.

Note: I have no idea when exactly I first met Anke. It was in Bochum, and she still was preparing her Habilitation. It must have been before 1998, then. And when it came to the question of the terms on which we would relate, she said: "Du bist für uns schon lange der Jürgen," and so she became "die Anke" for me. This was the beginning of a long period of cooperation and friendship, above all when we both worked in the jury of the special program for Central Asia funded by Gerda-Henkel-Stiftung, a program which was closed in 2014 after 10 years. It was sometimes uncanny how easily we reached decisions … It is a pleasure now to dedicate this small study to Anke as a distinguished scholar of Central Asian history. An earlier version of this paper was presented in the online lecture series "History and Culture of Central Asia" organized by the Imam Bukhari International Scientific Research Center, Samarkand, and the Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, on 2 February 2021. Thanks to directors Shovosil Ziyodov and Stefan Heidemann for organizing this event and to Shivan Mahendrarajah for editing the English. Of course, all mistakes and inconsistencies are my own.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-019

of conversion, converts became not only Muslims, but also *mawālī*, clients of an Arab tribe or man. Very high-ranking persons such as local rulers could aspire to the rank of "client of the Commander of the Faithful," *mawlā amīr al-muʾminīn*. But in general, it was groups that were integrated into the Arab political system. That status was the decisive point here becomes clear if one thinks of how the Central Asian *mawālī* tried, time and again, to get ranked alongside the Arab Muslims in taxation and to be paid for military service.

Devin DeWeese also underlines that research on Islamization must aim at two sets of questions.[3] Firstly, of course, one has to ask how it happened – how people in Central Asia came to be so overwhelmingly Muslim. The second set of questions is less evident: it is also important to ask how Islamization was narrated, how it was understood to have happened, which meaning was attributed to it. It is on this second set of questions that I shall concentrate here.

Not only persons or groups change their status. Narratives do not only talk about people. Islamization narratives also touch upon space, urban space mostly – the transformation of pre-Muslim places of worship into mosques is only one example. Dwelling and habitation is another subject, with the conquerors asking for and getting dwelling space in towns they had conquered. The land itself, the water and the soil, can be subject to Islamization as well.

With the space, the history of a place and a group of people is also Islamized.[4] With conversion, a place apparently needs a new history, in particular a history with prominent links to Near Eastern, Quranic history. Places in eastern Iran and Transoxiana are tied to distant places in Syria, Iraq, and the Hijaz. And they are linked to prophethood, to pre-Islamic prophets, but also to the Prophet Muḥammad and to his Companions, the *ṣaḥāba*.[5] In some cases, it looks as if a new history was created, a Muslim history for a place that was now understood to be Muslim in essence.

Sources

In this contribution, I concentrate on local sources because they transmit narrative elements not to be found in the central chronicles such as Ṭabarī or Balādhurī. Local histories from Central Asia include Narshakhī's *History of*

3 DeWeese 1994.
4 This idea also comes from Devin DeWeese's work: DeWeese 2000. See also Azad 2013.
5 Hanaoka 2016 adduces a number of examples for all of these narrative structures.

Bukhara,[6] and for Bukhara I also take a look at a post-Mongol source, the *Tārīkh-i Mullāzāda* (fourteenth century).[7] For Balkh there is the *Faḍāʾil-i Balkh*,[8] and for Samarqand, the Persian *Qandiyya*.[9] One remark on the *Qandiyya* is in order: I use both the (rather late) version published by Īraj Afshār in the 1950s and a draft of an edition that Yury Karev is preparing, which is mainly a transcript of the oldest known extant manuscript kept at Kolkata which was copied in the seventeenth century.[10] The Russian translation made by Viatkin in the early twentieth century comes relatively close to the version preserved in that manuscript.[11] Moreover, I also use the *History of Bayhaq*, written in the twelfth century by Ibn Funduq,[12] and the newly found fragment of a pre-Mongol city history of Herat.[13] Further sources are Sahmī's *History of Gurgān*[14] and the *Histories of Nishapur*.[15]

I also take a look at a very special conversion story, the one told about Satuq Boghra Khan and transmitted by Jamāl Qarshī (himself writing in the

6 Narshakhī 1939. The translation by Frye 1954 is useful but quite dated. The text originated with Narshakhī in the tenth century and underwent several redactions until the fourteenth century.

7 Muʿīn al-fuqarā 1960.

8 Balkhī 1971; Azad/Herzig 2021. A new edition (Ali Mir-Ansari) will be published in Tehran. Thanks to Arezou Azad for providing me with both texts before publication. In this contribution, all references will be to the old edition. The *Faḍāʾil-i Balkh* was written a few years before the Mongol invasion in Arabic and translated into Persian roughly half a century later. Only the Persian translation survives.

9 I have in mind the "Persian *Qandiyya*"; the Arabic version is a biographical dictionary which is extant only in fragments, and the conversion stories that the original perhaps held have not been preserved. See Paul 1993 and Nasafī 1999. The "Arabic *Qandiyya*" was compiled in a complicated process in the eleventh and twelfth centuries, the "Persian *Qandiyya*" is extant in several versions, out of which the text preserved in the quoted manuscript (Kolkata) might be relatively close to a (lost) introductory chapter in the "Arabic *Qandiyya*" but this is purely conjectural. It is altogether unclear when the "Persian *Qandiyya*" was written, and by whom, but certainly not before the fifteenth century.

10 *Qandiyya* 1955: this is the later version. The Kolkata manuscript is Asiatic Society Curzon II:496, today PCC 349. Thanks to Yury Karev for making this preliminary transcription available to me.

11 Viatkin cf. *Qandiyya*. Thanks again to Yury Karev for providing me with this important – and extremely difficult to obtain – text.

12 Ibn Funduq 1938.

13 Fāmī (attr.) 2008. This text also might date from the eleventh century.

14 Sahmī 1950. Sahmī wrote in the early eleventh century.

15 Frye 1965. The Persian text (in Frye's edition text no. 1, entitled there *Kitāb aḥvāl-i Nīshāpūr*) has also been edited: Naysābūrī 1960?. For an overview of city histories of pre-Mongol Khurasan, see Pourshariati 2000, and for a recent assessment of the state of the art, see Paul 2018.

fourteenth century), ultimately going back to a (lost) *History of Kashghar* written by Almāʾī.[16]

This array of local histories has been used for many contexts but rarely in a comparative perspective. One of the very few researchers to have used them in a comparative perspective at all is Parvaneh Pourshariati, for social history.[17] An earlier survey was made by Richard Bulliet, but he focused on the biographical entries and not on the introductory parts.[18] As far as I know, there is no comparative study of such sources for their conversion narratives; Hanaoka's book is a beginning but suffers, among other things, from a somewhat awkward selection of sources.[19] Nevertheless, she gives an example of what can be done with source material that we tend to dismiss as "legendary" or "fictitious." Some of the narratives that I adduce in this contribution also fall under this verdict, and it is of course for this reason that they have largely been neglected. There is thus some overlap in my contribution with Hanaoka's book.[20]

Inhabitants. Conversion Stories

I start with a survey of what the sources tell us about the conversion of the respective city's inhabitants.

The local sources from Khurasan and Central Asia treat conversion very differently. In many works, conversion is not mentioned at all or it is not given the weight it should carry in our view. Sahmī (d. 1036) (who wrote a biographical dictionary with very sober and indeed scholarly intentions) gives a short outline of the conquest of Gurgān and then passes directly on to who out of the Companions of the Prophet came there. Conversion is mentioned very briefly in a handful of entries. The biographical dictionary of Samarqand, the Arabic *Qandiyya*, is so fragmentary that the absence of conversion stories could also be explained by the transmission history of the text. In the fragments of the city history of Herat attributed to Fāmī, a much more narrative source but still written in a scholarly way, there are no traces of conversion stories either. The collection of biographical notes for Balkh has two chapters with a more general

16 Qarshī 2005; Eden 2018.
17 Pourshariati 1998.
18 Bulliet 1990.
19 Hanaoka 2016; see my review, Paul 2020.
20 I have earlier discussed some methodological aspects of working with material which refers to events which in the opinion of modern researchers, including myself, cannot have taken place, in particular miracle stories in hagiographic literature, Paul 1990.

outlook, on the merits of Khurasan in general and those of Balkh in particular. This includes the laconic statement: "The Balkhīs accepted Islam during the reign of Muʿāwiya (660–680)."[21] Again, in the *History of Bayhaq*, which is in part an enumeration of noble families in the district, conversion does not play any role. In the *Histories of Nishapur* – the extant works build on a biographical dictionary that had a more narrative introduction – conversion is conspicuously absent as well. Thus, the relative abundance of narratives about conversion in the histories devoted to Bukhara and Samarqand, Narshakhī's *History of Bukhara* and the Persian *Qandiyya* are exceptions. This may be due to the higher intensity of struggles over status issues that accompanied conversion in the two Transoxanian cities.

What there is in the Khurasanian sources is a note or two about conversion in which it is linked to status. Bulliet's findings here can only be underlined.[22] In particular, he refers to a note in Sahmī about the conversion of the Ṣūl, a scion of the ruling family of Gurgān; this family apparently bore the title "Ṣūl."[23] This man, when he had decided to convert, asked to convert only at the hands of the most noble Muslim, the caliph; the caliph then directed him to the most noble place, Muḥammad's tomb in Medina, and it was there that the Ṣūl finally converted. He thus went to considerable lengths to underline his aristocratic status, which he was not prepared to give up by converting at the hands of a mere military leader (and thus become that man's *mawlā* instead of becoming *mawlā amīr al-muʾminīn*).

In the city histories of Bukhara and Samarqand, conversion stories are about status as well. It is the rule that Muslims should have a different status from non-Muslims, and converts (non-Arab Muslims) a different one from core Muslims; but in the view of some, all Muslims should enjoy equal privileges. In the Transoxanian sources, this is hotly debated, and the debate is linked to the question of how sincerely the locals had converted. Here it is appropriate to recall that in conversion studies from a Christian perspective two kinds of conversion are basically described; one is a "reorientation of the soul," with a complete reconfiguration of the convert's spiritual and eventually also material life, and the other a more external form, where conversion is more like an addition of the new faith to older practices – this form is sometimes called "adhesion."[24]

---

21 Balkhī 1971: 31.

22 Bulliet 1990: 124–126.

23 Sahmī 1950: 194, no. 381; Bulliet 1990: 126. Ṣūl is in fact a title with a linguistically Turkish background, Golden 2004: 288. A person named Ruzbān Ṣūl (or Ruzbān-i Ṣūl) is styled as ruler of Gurgān; Sahmī 1950: 4–5.

24 These terms go back to Nock 1933.

Of what kind were conversions in early Muslim Central Asia? And does it make sense at all, in the given context, to differentiate between the two forms or is Devin DeWeese right when he says that all this comes from the Protestant missionary tradition and that in Islam, conversion can be as "superficial" as you like and still be genuine? One should remember as well that in Central Asia, the predominant opinion came to be that everyone who pronounced the *shahāda* before witnesses with the intention of accepting Islam was genuinely a Muslim and a believer – God alone knows the heart of men. This line of thought, derived from the theological school called the *Murjiʾa*, was also prominent in later Ḥanafite thinking.[25] The point (and the difference from Protestant views) is that it was the change in status concerning legal and fiscal and military rights that was at stake rather than a spiritual issue (or the status in the hereafter).

Nevertheless, reading the sources on conversion in Central Asia, the question is there. There were suspicions of conversions being half-hearted and insincere. The question then arises: who had them, and against whom, and for what purpose? And how do the sources deal with these suspicions? But first: How does a story of a "sincere" conversion look like, one which is about the reorientation of the soul?

It is perhaps disappointing at first glance but there is practically no such narrative in the sources under study. The only note I have found in this vein is very short. It comes from a Nīshāpūrī source but it is set at Marw, and it is about a man whom the source simply calls Muḥammad the *mawlā* of the Prophet, but it also quotes the given name, Mānāhayh. This man was a merchant, and he practiced the religion of Zoroaster. He once heard the name of the Prophet mentioned. This made him travel all the way to Arabia, seek out Muḥammad's company and convert. No reasons are given for this conversion, and no more details.[26]

Going beyond Khurasan and Mavarannahr, two such stories are prominent. The first is about the conversion of Salmān al-Fārisī who converted to Islam after a long and intellectually demanding quest for religious truth. In this story, Salmān leaves the religion of his ancestors (and also his ancestral home) in search of a more suitable religion. On his way he meets both Jewish and Christian religious teachers, and the last of his masters, a Christian monk, sends him on to Mecca and Medina where, as the Christian monk says, a prophet will soon appear. As Sarah Savant has stated in her book, the following motifs are decisive: the religious quest; the break with the past and the ancestral home; and

25 Madelung 1982.
26 Naysābūrī 1960?: 12/6b.

the prediction of Islam by other monotheist religious specialists. All this makes Salmān a convert who underwent a complete "reorientation of the soul."[27] Salmān's story is similar to the short note on Mānāhayh, the *mawlā* of Muḥammad just quoted, in the departing from the ancestral home in quest for religious truth.

The second example is the story about the conversion of Satuq Boghra Khan. This narrative differs from the one about Salmān. Even though Satuq can also be said to experience a reorientation of the soul, the narrative is full of worldly elements as well and is about power and rulership as much as religion. The narrative as told by Jamāl Qarshī sees Satuq in conflict with his non-Muslim uncle, the ruler of Kashghar. Islam comes into the picture in the person of an exiled Sāmānid prince, now a merchant who is instrumental in making the town into a hub in the regional trade networks. Young Satuq is so impressed by the beauty of the Muslim prayer that he asks to be shown and told what this is all about, and at the end he converts, together with a small group of family and followers, and learns quite a lot about Islam. He then gains sufficient strength to overthrow his uncle and to win the throne with the help of jihad fighters from the Ferghana Valley and emerges as the founder of the Muslim Qarakhanid dynasty.[28]

The central reason for conversion here is not the religious quest but the cultural superiority of Islam that the Muslim merchant prince represents. In addition, the story points out that Islam is a highly relevant military factor. One could also say that victory in Central Asia depends on a pretender's roots in Islam and his alliance to jihad fighters.

Local Conversion Stories. Status and Sincerity

Such stories, as stated above, are not told in the extant Arabic and Persian local sources from Transoxiana and Khurasan. Instead, there are other stories. They imply that conversion in Central Asia was of the second type, that people converted for external reasons, in particular reasons involving status, and that they

27 Savant 2013: 62–63. Salmān plays a prominent role in the Khurasani sources as well; he embodies the close link of Iranian Muslims with the Prophet and also their pre-eminence over their Arab coreligionists. Praise of Salmān is found in the works on Herat, Nīshāpūr, and Bukhara.

28 See the edition of a Chaghatai version of this conversion narrative, Eden 2018.

continued their earlier ritual practices even after they had converted; their conversion was thus of the "adhesion" type.

One set of such conversion stories involves the regional rulers of Bukhara, the Bukhārkhudāt. These stories are found both in the central sources such as Balādhurī and Ṭabarī and in the regional ones such as Narshakhī. One point is that in the first period, when the Arab Muslims did not yet have a permanent presence beyond the Amu Darya and restricted their activities in Mavarannahr to raiding, the Bukharan ruler (and the Bukharans as well) would accept Islam every time the Arab Muslim army conquered the place, only to apostatize again once the army had left for their winter quarters in the Marw oasis. The central sources have very similar accounts about Samarqand and the Ikhshīd rulers there. At this point, it seems that submission to the conqueror and accepting Islam were one and the same thing, so that the conversion was purely political. Perhaps it is good to remember that the Arabic word *islām* can also mean "submission," thus *islām āwardan*, the term Narshakhī's translator uses, implies both: conversion and political submission.[29]

Later, when Qutayba b. Muslim decided to establish permanent garrisons in Bukhara and Samarqand (and other places as well), the conversion of Bukharan and Samarqandī nobles had to be on a more permanent basis. It was at that point that the struggle about status began. Would all converts be awarded a status equal to their Arab Muslim counterparts? This is narrated as follows: the local rulers informed the Arab Muslim governor that tax revenues were collapsing because of massive conversion. A group of Bukharan nobles is even quoted as having asked the governor who he would take the taxes from, now that all people had become Arabs? (It is "Arabs," not "Muslims"; perhaps the two were not to be told apart regarding status.)[30]

In Samarqand, the response of the political leadership to collapsing tax receipts was to doubt the sincerity of the conversion: the converts should be tested, they should be compelled to have themselves circumcised. In a second parallel report, beyond circumcision, they were also to be tested concerning their ritual practice and they were to learn the Quran. The reaction of the people was massive apostasy. This story is told as the prelude to the great Transoxanian uprising of the 730s, during which the Arab Muslims were nearly completely driven back across the Amu Darya.[31]

29 A point also made by Bulliet 1990.

30 Ṭabarī n. d., 2: 1508 (ar.); Ṭabarī 1989b: 46 (en).

31 Ṭabarī n. d., 2: 1354 (ar.); Ṭabarī 1989a: 83 (en.); Ṭabarī n. d., 2: 1507 (ar.); Ṭabarī 1989b: 46 (en.).

This is the only context in which the sincerity of conversion is doubted, and the background again is status: the local rulers are looking for an argument to deny the converts the full status of being Muslim they had hoped to gain.

How do such stories look in the local sources? We have one particularly telling anecdote in Narshakhī. Narshakhī is very careful to depict the Bukhārkhudāt rulers as insincere Muslims all along, and their suspicion that the Bukharans' conversion was insincere is therefore hypocrisy informed by greed. He reports those suspicions in two passages. The first instance ends in a solution: the Arab governor orders the Bukharans to give half of their dwellings in the city to Arabs, so that the Arabs would be with them and be informed about how they lived and so in the end the Bukharans would of necessity become Muslims. Thus, he made Islam prevail, and made the prescriptions of the sharia binding on them. Among other things, attending the Friday prayer was now obligatory.[32]

Mixing the population was a device that is also reported from Samarqand, in a central source, Ṭabarī. In Samarqand as well, the Arabs had required the Samarqandīs to give up a large part of their houses in the city and also of their agricultural lands. The Samarqandīs complained about that and succeeded in having their case heard by the caliph, who turned to a qadi for a decision. That decision, however, implied another round of fighting between the Arabs and the locals. At that point, the Samarqandī representatives said: "These tribesmen have mixed with us, and we dwell with them. They trust us and we trust them."[33]

In both cities, mixing with the Arabs therefore is considered an important step in accepting and desiring Islam not only as a status in fiscal and military matters, but also as a way of life. Whereas in Bukhara, mixing appears as a form of social control, in Samarqand we are dealing with good neighborhood.

The second report in Narshakhī where he deals with the question of how sincerely the Bukharans had converted takes on a very different note. This report is set in the 720s when missionary activity was successful in Bukhara. The Bukhārkhudāt was concerned by this because it threatened tax revenues. The governor then sent troops to take the converts captive; the captives were given over to the Bukhārkhudāt who had them executed to the last man. And the source stresses that they all confessed their faith loudly while being killed, no

32 Narshakhī 1939: 56; tr. Frye 1954: 47.

33 "Qad khālaṭanā hāʾulāʾi l-qawm wa-aqamnā maʿahum wa-aminūnā wa-aminnāhum"; Ṭabarī 2:1364, trans. vol. 24: 95. See also Balādhurī 1866: 422. I am not sure about "trust" for *amina* (this could also imply a kind of agreement not to resort to violence), and I wonder whether *qawm* should not rather be rendered by the more neutral "people."

one of the new converts apostatized – they preferred death over apostasy, evident proof that they were indeed sincere Muslims. The Bukhārkhudāt in turn is said to have been an unbeliever secretly, and the source insinuates that this was the reason for the fierce massacre.[34]

Sincerity of conversion is an argument in the debate about status. In order to keep the political system going, the number of converts had to be lower than it actually was. But then, on the one hand, it was very easy to convert to Islam, and on the other hand, the benefits which converts could gain were substantial. The authorities tried to solve this problem by making entry into Islam more difficult – and the sources respond by pointing to the insincerity of those whom they see behind this political course.

Converting the Ancestors

Relocation was a central issue. Reports about houses being confiscated for the settlement of Arabs in Samarqand have been quoted above. The local source, the *Qandiyya*, has another story that may, however, relate in some ways to confiscation of houses. The *Qandiyya* (Kolkata version) reports that the Samarqandīs were driven out of the city.[35] This is echoed in the later version as well.[36] Both versions also agree on the following point: there was a more or less complete exchange of the city population in Samarqand. The governor settled Arabs in the city, and not just Arabs – these Arabs came from Mecca, Medina and Syria, and among them were descendants of Companions of the Prophet. Thus, the new Arab population was noble and thus ennobled the place. The Friday prayer and the coinage were in the name of caliph ʿUthmān (r. 656–661). And the person responsible for the Friday prayer was Muḥammad b. Khālid b. Walīd, not only the son of a Companion, but the son of the most celebrated fighter in the early wars of conquest. He made sure that very soon 150–170 men were good at reciting the Quran. These must have been locals; but from now on they could not really be told apart from the Arab settlers – they knew the Quran as well as the Arabs did.[37]

In the later version, many of these elements recur. Figures are inflated: this version has 5,000 men, nobles from Quraysh, come to Samarqand. In another

34 Narshakhī 1939: 70; tr. Frye 1954: 59.
35 *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 10b.
36 Afshār 1955: 21.
37 *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 10b.

report, it is Qutham b. ʿAbbās who had the Samarqandīs displaced from the *ḥiṣār*, the citadel and/or inner city, of Samarqand, to Sughd and Turkistān. The exchange of population was not complete; yet many Arabs, including descendants of Companions, came to Samarqand. Again, Muḥammad b. Khālid b. Walīd was made *khaṭīb* and imam of the Friday mosque as well, and soon 180,000 men could recite the Quran correctly. Muslim life then unfolded in the city in an ideal form.[38]

The exchange in population makes the Arabs the ancestors of the later Samarqandīs. The Kolkata manuscript states that the people in Samarqand were strong and healthy. This is so because the conquerors eradicated the bad elements. The conquerors gave all the houses over to Arabs from Mecca and Medina, and therefore the Samarqandīs are *ṣaḥāba-zāda*, descendants of Companions.[39]

These reports provide a different ancestry to the inhabitants of Samarqand. One could not possibly think of a more radical way of Islamizing one's past. This is carried to an extreme in the later version of the *Qandiyya* where the arch-enemies of Qutham b. ʿAbbās, led by the devil himself, are Ghūrak, the Ikhshīd ruler of Samarqand in the conquest period, and his men.[40]

Empty Spaces

Creating an empty space, a kind of *tabula rasa* so that Muslim life can unfold without obstacle, from the very start, without any transitional period, is one of the narrative elements that local sources from Bukhara and Samarqand employ to change the status of the city and its history.

An empty space is also the starting point for the Islamic history of Balkh, but here the historical situation was different. Whereas Bukhara and Samarqand were populated thriving cities, Balkh is described as something like an empty shell by the Buddhist monk Xuanzang in the mid-seventh century CE, and thus independent of Muslim historiography.[41] The city was rebuilt after the conquest, and the local history, among the *faḍāʾil* of the city, lists the fact that only Muslims had ever lived in it.[42] This could thus be claimed of the city that

38 Afshār 1955: 21.

39 *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 9a. Ibn Funduq also stresses that many of the regional leading families, including his own, were descended from *ṣaḥāba*.

40 Afshār 1955: 22–26.

41 de la Vaissière 2018: 127.

42 Balkhī 1971: 44.

had been the center of Buddhism in eastern Iran – but it is true that the Nawbahār was not in the city of Balkh properly speaking, and it is astounding how quickly the memory of Buddhism was lost even in this most Buddhist of regions.[43]

In the case of Samarqand, a break with the pre-Islamic past is stressed to the point that the city was an empty space before Islamization or was emptied to make Islamization possible. But the break with the past cannot be complete. Remainders of pre-Islamic ritual practice and pre-Islamic buildings could be acknowledged to exist but acknowledged with astonishment. In many cases, the pre-Islamic past was passed over in silence. But in some cases, the local histories used another narrative strategy: parts of the pre-Islamic realities in the cities were demonized; they were dissociated from the "normal" history of the city and its inhabitants.

Islamization of Space

Together with a city's history, its space could be Islamized. There are a number of narrative elements for the Islamization of space. One is the sacralization of the soil itself; another is the evacuation of the city space to make room for new inhabitants, as has just been demonstrated; and a third is the building of mosques instead of idol temples. This last element is well known and therefore can be left out here.

The sacralization of a space through the sacralization of its soil is related for Bayhaq, Nīshāpūr province, Khurasan. Three narrative elements are combined in the report: how the Prophet Muḥammad praised this site; the visit of a pre-Islamic prophet to the site; and the soil itself. Ibn Funduq says that the Prophet Muḥammad said that Nīshāpūr was the best place in Khurasan and therefore its districts were the best districts. And to explain that, he adds the following story. ʿUzayr[44] came to Khurasan in a time when among the Banū Isrāʾīl there remained only two families who practiced the correct religion. He

43 For the restructuration and re-interpretation of the sacred landscape around Balkh, Azad 2013.

44 ʿUzayr (Esra) is one of the pre-Islamic prophets mentioned in the Quran (9:30). In the Iranian local histories, however, there is no trace of the Quranic statement that the Jews claimed that ʿUzayr was God's son.

spent some time in every region.[45] This was because when ʿUzayr set out from Syria, the prophet Irmiyā (Jeremiah) gave him some dust (*khāk*) and told him to go East. He was to compare that dust with the soil he found in any city where he would take up residence, and where the two matched, there he was to stay. ʿUzayr came to Bayhaq and also to Nīshāpūr but went on until he came to Marw; there at last the dust that he had brought from Syria and the local soil matched. This is why ʿUzayr stayed in Marw; the synagogue that he founded there was to last until the late eleventh century CE.[46]

This is a story in praise of Marw, and since the local histories of Marw are all lost, there is no way to check whether Ibn Funduq took it from there. In the story, Bayhaq is only a station on the way to Marw – Bayhaq has the benefit of having seen a prophet passing but he did not stay.

The story sets a parallel between the "holy land" of Syria-Palestine where much of salvation history unfolds, and eastern Iran. It does so very materially – the soil is the same, and therefore Marw as a location has much in common with Jerusalem and other places in Shām. Physical translocation of Syrian soil to Transoxiana is a narrative element in another story (see below).

Reports of prophets linked to cities in eastern Iran and Transoxiana combine the Islamization of the soil with the Islamization of a city's history.

The prophet Ayyūb is, of course, linked to Bukhara; however, it is only in the fourteenth century that this claim is made explicitly, in the *Kitāb-i Mullāzāda*.[47] Its author still takes care not to claim that Ayyūb is buried in Bukhara. However, Chashma-yi Ayyūb now is a place of pilgrimage in Bukhara, and the story could indeed go back to pre-Mongol times. By his passage through Bukhara, Ayyūb saved the city from drought, and in a way, he sacralized not the soil so much as the water.[48]

But Ayyūb is also said to have been buried in Balkh,[49] and the presence of a prophet's tomb in a city is a major point in sacralizing the place. For Samarqand, there are stories about the presence of Khiḍr, although evidently there can be no tomb of that prophet because he does not die.[50] As a parallel, the sa-

45 The prophet ʿUzayr's travel to Marw must have been a widespread story. It is also related in Naysābūrī 1960?: 5, 7, 8; ed. Frye 1965: 3a, 4b. The story about the dust taken on the journey is, however, particular to Ibn Funduq, who must have known the work(s) on Nīshāpūr.

46 Ibn Funduq 1938: 22.

47 Muʿīn al-fuqarā 1960: 5.

48 The history of the Ayyūb motif in Bukharan sources is discussed in Babadjanov et al. 1998. The authors also discuss inscriptions in the famous monument of Chashma-yi Ayyūb.

49 Balkhī 1971: 26–30.

50 Even in the very sober biographical dictionary of Samarqand, the presence of Khiḍr in the city is confirmed, Nasafī 1999: 141. See also *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 2a.

cred history of Sayram could be mentioned where the presence of Khiḍr is an element in the sacralization of the city also.[51] In the region of Herat, the town of Fūshanj made the claim that Ibrāhīm had two mosques: one of them was the Mosque of the Ḥarām (that is, the Kaʿba in Mecca), and the other was the mosque of Fūshanj.[52] This claim must have been accepted at least up to a point; the Fūshanj claim has found its way into a work on Nīshāpūr. This is related on the authority of ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās, a famous Companion and the Prophet's cousin, and the story adds that his father, al-ʿAbbās b. al-Muṭṭalib, the Prophet's uncle, used to go to Khurasan, and more specifically to Fūshanj, as a merchant dealing in cotton cloth; he loved taking a nap beneath a certain tree there.[53] In this way, the town has a solid link to prominent members of the Prophet's family going back even to pre-Islamic times.

For many cities, local sources report that pre-Islamic prophets as well as the Prophet Muḥammad blessed them. This is reported for Balkh (Ibrāhīm and Muḥammad),[54] Herat (Muḥammad, Ibrāhīm and many others),[55] Samarqand (Khiḍr, Muḥammad) and Bukhara (Muḥammad).[56] Sometimes such reports are linked to a *miʿrāj* story where the Prophet Muḥammad typically sees a light emanating from a place he passes by on his voyage to the celestial spheres. The angel Jibrīl identifies that light as coming from a town that he then names, and the Prophet blesses that place (on record for Bukhara, Samarqand and Herat).[57]

Some cities enjoy divine protection, since myriads of armed angels are posted on the city gates. This feature is introduced in very similar terms for Balkh, Marw, Samarqand, and Herat.[58]

In sum, quite a number of narrative features serve the purpose of Islamizing the city in local sources. Some of them are clearly tropes, easily transferred from one place to another. It is remarkable that all city histories under study make use of a number of these narrative features – they can be called a standard element that is in a way obligatory among the *faḍāʾil*, the notable and laudable characteristics of a city.

51 DeWeese 2000.
52 Fāmī 2008: 153 (fol. 77a).
53 Naysābūrī 1960?: 7; ed. Frye 1965: fol. 4a.
54 Balkhī 1971: 14, 23.
55 Fāmī 2008: 150–151 (fol. 75a–75b).
56 Narshakhī 1939: 27; Muʿīn al-fuqarā 1960: 3.
57 Narshakhī 1939: 30–32; Frye 1954: 21–22, used by Hanaoka 2016: 212–213; Fāmi 2008: 151 (fol. 76a); *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 3a, 3b, 4a.
58 Balkhī 1971: 13, 23, 24; Fāmi 2008: 149 (fol. 75a), 150 (fol. 75b); for Marw Naysābūrī 1960?: 5 (fol. 3a); *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 2a.

Islamization of History through Recognizing the True Prophets

There are still other ways to islamize the history of a given place. The blessings of the pre-Islamic prophets and also by the Prophet Muḥammad that cities regularly claim to have received already give them a Muslim past, or a promise of a Muslim future in the pre-Islamic past. But since Islamization narratives tend to put a stress on a break with the past, some city histories go very much beyond that. The city history of Samarqand offers telling examples.

Both versions relate that the city was conquered twice. The Kolkata manuscript says that the first conquest took place during the reign of caliph Muʿāwiya (661–680 CE), but elsewhere this is dated to the reign of caliph ʿUthmān (644–656 CE), and in both cases, the conquest is linked to Qutayba. There is clearly a tendency to predate the conquest and thus the beginning of Islam in the city. The second conquest then is dated to the moment when we know Qutayba was active, around 710. The source further states that in the meantime, between the first and the second conquest, a number of kings ruled in Samarqand, and all of them were God-fearing (*yazdān-parast*).[59] Viatkin, however, translated this as *ognepoklonniki*, "fire-worshippers."[60] Yet the source wants to convey that even when the first Arab Muslims had left again, the true religion persisted and the kings were just and pious if not downright Muslims.

In the later version, we also have two conquests. The first was not really a conquest but both Bukhara and Samarqand positively responded to a message sent by the Prophet Muḥammad and joined the Muslims. It is not clear why a second conquest took place, the one led by Qutayba and a number of other early Muslims – which in this source is also dated to the Prophet Muḥammad's lifetime; Qutayba is consequently styled as a *ṣaḥābī*, a Companion of the Prophet. The *ṣaḥāba* who conquered Samarqand this time made Qutham b. ʿAbbās king in Samarqand. The story unfolds when Qutham and the other leaders leave Samarqand for business after the Prophet's death and/or for the pilgrimage, and the narrative ends in the explanation of why Qutham b. ʿAbbās awaits the Day of Judgement in a well close to the pre-Mongol city of Samarqand.[61]

The later the source, the earlier the conquest and the Islamization of the city. It is important for a city's prestige to have joined the Muslim community early, and without fighting, *ṣulḥan*, by a treaty, or, better still, upon being

59 *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 5a–b.
60 Viatkin 1906: 241.
61 Afshār 1955: 17–20.

called to Islam.[62] Thus, the Islamic history of the city of Samarqand goes back to the days of the Prophet.

There is another interesting story told in the Kolkata manuscript and not found in the later version though. Its purpose is to provide the city with an ancient pre-Islamic proto-Muslim history such as cities in the Near East may have had, those where the prophets of the Banū Isrāʾīl lived.

The story is dated to very, very ancient times. An unjust king (no name given) wanted to conquer Samarqand and the military situation seemed hopeless. The ruler in Samarqand (no name either), looking for a way out of this crisis, understood that worshipping the idols would not serve. He therefore ordered them smashed. At the same time, he withdrew and prayed alone in a dark chamber to the Lord of Heaven and the Earth. The inhabitants in turn stood on the roofs and prayed bareheaded. There was no prophet in Samarqand at that time, those who had been sent had been rebuked and called liars. But now the Samarqandīs recognized their mistake. After a night thus spent, a mountain appeared, from Syria, and buried the enemy army. It was really exactly like a mountain in Syria, and people are still digging in it and finding "Syrian" objects.[63]

The mountain from Syria is a motif comparable to the dust from Syria that ʿUzayr had taken along on his eastbound voyage. The soil in Samarqand has Syrian, that is sacred, elements in it. The soil and the history of Samarqand are both being Islamized in this story.

In a way, the soil in Samarqand is being exchanged – the usual soil is now covered by a mountain from Syria. This parallels the stories about the exchange of population – the earlier population is exchanged, people are driven away and exiled, and Arabs from Mecca and Medina are being settled in the city.

62 There is an interesting feature in Naysābūrī: there, the conquest of Nīshāpūr was initiated when the local ruler wrote to the caliph ʿUthmān asking to be conquered out of a desire to participate in the light of Islam. The conquest stories then show prolonged sieges; nevertheless, the source states at the end that Nīshāpūr was conquered by treaty: Naysābūrī 1960?: 125–130 (fol. 59b–62a). Fāmī also stresses that most of the cities and regions in Khurasan were conquered by treaty: Fāmī 2008: 146 (fol. 73b). Of course, the fiscal consequences are underlined in both sources, but Fāmī also says that because of this the people in Khurasan were masters of their selves and owners of their lands. This is different from Syria and Iraq; had ʿUmar b. al-Khaṭṭāb not decided otherwise, the people there would all be slaves.

63 *Qandiyya* MS Kolkata: fol. 16b–17a; Viatkin 1906: 255.

In Lieu of Conclusion

Instead of summarizing my findings in concluding remarks, I turn to a point that brings together many features; the presence of *ṣaḥāba* in a given place. Cities in Khurasan were clearly vying for corresponding stories and some succeeded in establishing claims that prominent *ṣaḥāba* were intimately linked to them. Qutham b. ʿAbbās, a cousin of the Prophet, is a Samarqandī today – never mind that sources dispute whether he was buried there or in Marw.[64] We have seen that Herat and Fūshanj linked themselves to ʿAbbās b. al-Muṭṭalib. Nīshāpūr had a less prominent Companion, Barīda b. Ḥaṣīb, but the source insists that this man was an early convert and a personal servant of the Prophet, and that he was called "a quarter of Islam".[65] Gurgān tried to put forward the claim that al-Ḥasan b. ʿAlī had stayed there but the source is not sure.[66] Sahmī, the author of the work on Gurgān, also gives a reason for writing the book: "I saw many cities competing and showing their pride in the Companions who had come there."[67] The solution that the author of the work on Nīshāpūr found for this problem is perhaps the most intelligent: he says that all the Companions who came to Balkh, Marw, Bukhara, Samarqand, and Herat, also came to Nīshāpūr (and therefore the other cities have nothing in particular to be proud of).[68]

Linking oneself to Islamic history, Islamizing the place, claiming the coming of prophets, the presence of a tomb where a prophet rests and predating these links to Near Eastern salvation history and, if possible, to the times of the Prophet (if not earlier) is a common endeavor. There was competition among the cities of Khurasan in this respect. Status, again, is the issue: which out of the cities in the eastern Iranian world can claim pride of place in its Islam, its Muslimness?

The conversion of the city's inhabitants is often passed over in silence, however. The history of the conquest is told from the conquerors' perspective.[69] Undesired elements can be relegated to a more or less satanic sphere; they are clearly dissociated from the city's history. The histories of Bukhara and Samarqand are the only ones to give detailed accounts of conversion. In the corre-

64 Nasafī 1999: 677–81.
65 Naysābūrī 1960?: 8 (fol. 4b–5a).
66 Sahmī 1950: 6.
67 Sahmī 1950: 3. *Raʾaytu kathīran min al-buldān taʿaṣṣaba ahluhā wa-aẓhara mafākhirahā bi-dukhūl al-ṣaḥāba*; the source adds, however, that one can take pride also in the coming of caliphs, rulers, and important amirs, and of course in the multitude of scholars who have lived there or just passed by.
68 Naysābūrī 1960?: 8 (fol. 4b).
69 Most striking in Sahmī 1950.

sponding narratives, questions of status are at stake, not the "reorientation of the heart."

References

Afshār, Īraj (ed.) (1955): *Qandiyya dar bayān-i mazārāt-i Samarqand*. Lithographed and printed version. Tehran: Ṭahūrī.

Azad, Arezou (2013): *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍāʾil-i Balkh*. Oxford: Oxford University Press.

Azad, Arezou / Herzig, Edmund (trans.) (2021): *The Merits of Balkh* (Faḍāʾil-i Balkh). Warminster: Gibb Memorial Trust.

Babadjanov, Bahtiyar / Mouminov, Ashirbek / Nekrasova, Elizaveta (1998): "Le mausolée de Chashma-yi Ayyûb à Boukhara et son prophète". *Boukhara-la-Noble. Cahiers d'Asie Centrale* 5–6: 63–94.

Balādhurī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir (1866): *Futūḥ al-buldān*. Edited by de Goeje. Leiden: Brill.

Balkhī, Abū Bakr ʿAbdallāh b. ʿUmar, Persian translator Balkhī, ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad (1971): *Faḍāʾil-i Balkh*. Edited by ʿAbd al-Ḥayy Habībī. Teheran: Bunyād-i farhang-i Īrān.

Bulliet, Richard (1990): "Conversion Stories in Early Islam". In: *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*. Edited by Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 123–133.

DeWeese, Devin (1994): *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. University Park: Pennsylvania State University Press.

DeWeese, Devin (2000): "Sacred History for a Central Asian Town. Saints, Shrines and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th–19th Centuries". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 89–90: 245–295.

DeWeese, Devin (2009): "Islamization in the Mongol Empire". In: *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Edited by Nicola di Cosmo, Allen J. Frank and Peter B. Golden. Cambridge: Cambridge University Press, 120–134.

Eden, Jeff (2018): *Warrior Saints of the Silk Road*. Leiden: Brill.

Fāmī, ʿAbd al-Raḥmān (attr.) (2008): *Tārīkh-i Harāt*, facsimile edition. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.

Frye, Richard N. (trans.) (1954): *The History of Bukhara*. Cambridge: The Medieval Academy of America.

Frye, Richard N. (ed.) (1965): *The Histories of Nishapur*. London: Mouton.

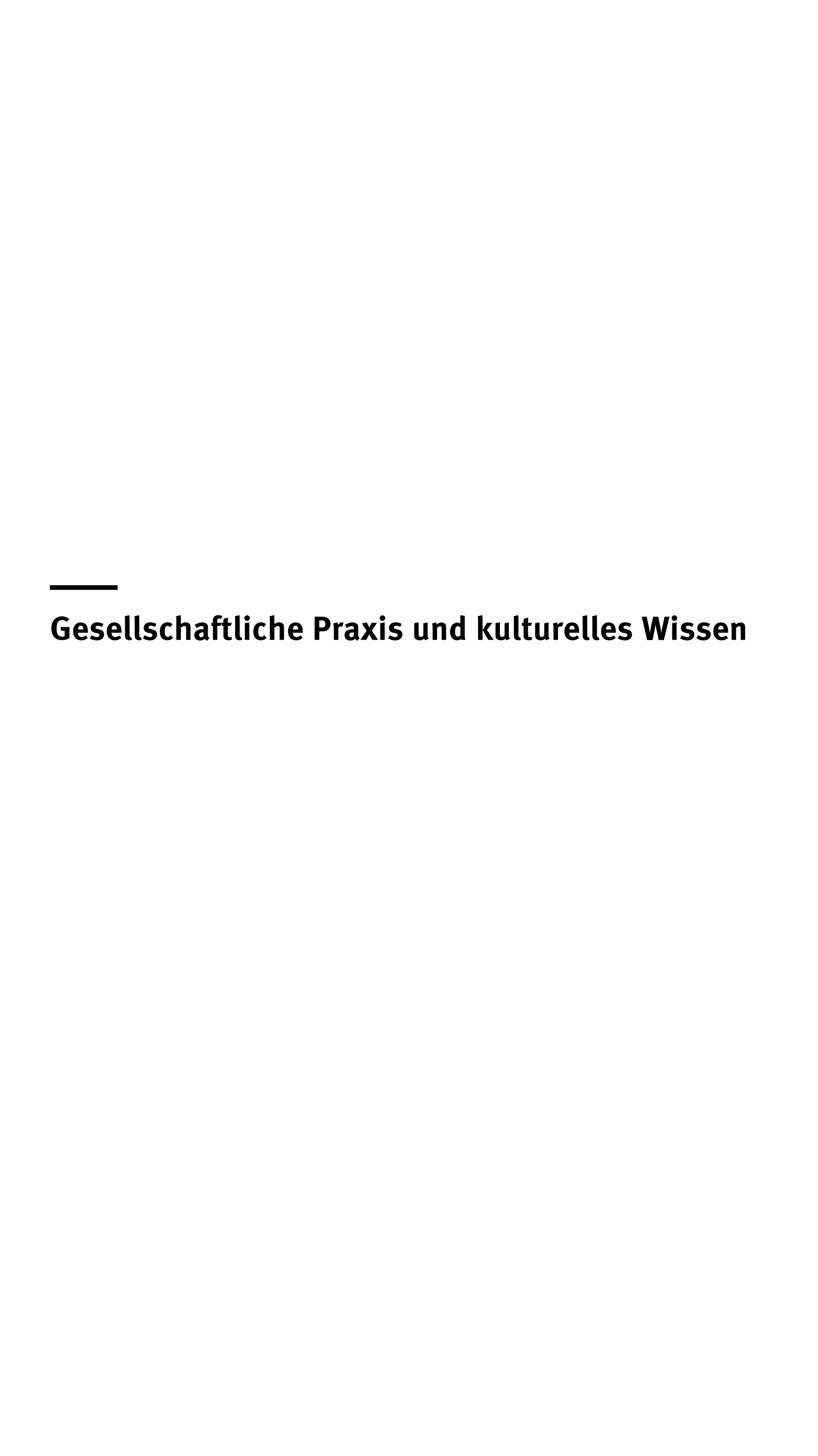
Golden, Peter (2004): "Khazar Turkic Ghulâms in Caliphal Service". *Journal Asiatique* 292.1–2: 279–309.

Hanaoka, Mimi (2016): *Authority and Identity in Medieval Islamic Historiography. Persian Histories from the Peripheries*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ibn Funduq, Abū ʿAlī Ḥasan b. Zayd-i Bayhaqī (1938): *Tārīkh-i Bayhaq*. Edited by Aḥmad Bahmanyār. Tehran: Furūghī.

Madelung, Wilferd (1982): "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism". *Der Islam* 59.1: 32–39.

Muʿīn al-fuqarā (1960): *Kitāb-i mullā-zāda*. Edited by Aḥmad Gulchīn-i Maʿānī. Tehran: Ibn Sīnā.
Narshakhī, Muḥammad (1939): *Tārīkh-i Bukhārā*. Edited by Riḍawī. Tehran: Saʿādat. Translation, see Frye 1954.
Nasafī, Najm al-Dīn ʿUmar b. Muḥammad b. Aḥmad (1999): *Kitāb al-Qand fī Dhikr ʿUlamāʾ Samarqand*. Edited by Yūsuf al-Hādī. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
al-Naysābūrī, al-Ḥākim Abū ʿAbdallāh Muḥammad b ʿAbdallāh al-Ḍabbī al-Ṭamhānī (1960?): *Tārīkh-i Nīshāpūr*. Talkhīṣ Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Khalīfa al-Naysābūrī. Edited by Bahman Karīmī. Tehran: Ibn Sīnā. Facsimile edition, see Frye (ed.) 1965.
Nock, Arthur Darby (1933): *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon.
Paul, Jürgen (1990): "Hagiographische Texte als historische Quelle". *Saeculum* 41: 17–43.
Paul, Jürgen (1993): "The Histories of Samarqand". *Studia Iranica* 22: 69–92.
Paul, Jürgen (2018): "Cities in Medieval Iran: A Review of Recent Publications". *Eurasian Studies* 16.1–2: 5–20.
Paul, Jürgen (2020): "Review of Hanaoka 2016". *Journal of Islamic Studies* 31.3: 400–404.
Pourshariati, Parvaneh (1998): "Local Histories of Khurasan and the Pattern of Arab Settlement". *Studia Iranica* 27.1: 41–81.
Pourshariati, Parvaneh (2000): "Local Historiography in Early Medieval Iran and the Tārīkh-i Bayhaq". *Iranian Studies* 33.1–2: 133–164.
Qandiyya: MS Kolkata, Asiatic Society PCC 349. See Afshār, Īraj (ed.) (1955); Russian translation, see Viatkin, Vasilii L. (1906).
Qarshī, Jamāl (2005): *al-Mulḥaqāt bil-ṣurāḥ*. Edited and trans. Shodmon Vokhidov and B. Aminov. Almaty: Daik Press.
Sahmī, Abu l-Qāsim Ḥamza b. Yūsuf (1950): *Tārīkh Jurjān aw K. maʿrifat ʿulamāʾ ahl Jurjān*. No editor given. Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya.
Savant, Sarah Bowen (2013): *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr (1989a): *The History of al-Ṭabarī*, vol. 24: *The Empire in Transition*. Translated by David Stephan Powers. Albany: SUNY Press.
Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr (1989b): *The History of al-Ṭabarī*, vol. 25: *The End of Expansion*. Translated by Khalid Yahya Blankinship. Albany: SUNY Press.
Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr (n. d.): *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Juzʾ 6, Juzʾ 7 (n. p.).
Vaissière, Etienne de la (2018): "Inherited Landscapes in Muslim Bactra". *Eurasian Studies* 16.1: 124–141.
Viatkin, Vasilii L. (Russian trans.) (1906): "Kandiia Malaia". *Spravochnaia knizhka samarkandskoi oblasti* 8. Samarkand: Trud, 236–290.



Gesellschaftliche Praxis und kulturelles Wissen

Elisabeth Nössing

Kassationsgericht verneint biologisches Verständnis von Vaterschaft

Aktuelle rechtlich-administrative Entwicklungen um unehelich geborene Kinder in Marokko

Diese Studie widmet sich den aktuellen rechtlich-administrativen Entwicklungen um unehelich geborene Kinder in Marokko. Seit der Familienrechtsreform von 2004 wurde die Anerkennung unehelich geborener Kinder durch den Vater administrativ vereinfacht. Entgegen den Hoffnungen marokkanischer Frauen- und Kinderrechtsaktivist:innen blieb die Herstellung von Abstammung jedoch männliches Privileg. Dies wird insbesondere anhand des richtungsweisenden Urteils des marokkanischen Kassationsgerichtes vom 20. September 2020 deutlich. Nachdem zuvor die Richter erster Instanz erstmalig väterliche Abstammung ausserhalb der Ehe festgestellt hatten, brachte das Kassationsgericht ein biologisches Verständnis von väterlicher Abstammung zu Fall. Um diese aktuellen Entwicklungen besser einordnen zu können, gebe ich zunächst einen Überblick über die Diskussion um unehelich geborene Kinder in Marokko sowie den rechtlichen Kontext dieser Diskussion in Nordafrika und im Nahen Osten. Ausserdem beleuchte ich die zentralen Abstammungsbegriffe *bunuwwa* und *nasab* im marokkanischen Familienrecht. Anschliessend und in der Hauptsache befasse ich mich mit dem Gerichtsfall und interpretiere ihn im Kontext der marokkanischen Rechtsprechung.

Diese rechtsanthropologische Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Diskussion um unehelich geborene Kinder und der damit verbundenen Diskussion um Gender und Privilegien im zeitgenössischen islamischen Recht. Unehelich geborene Kinder in Marokko kamen seit den 2000er Jahren zunehmend in den Fokus der sozialwissenschaftlichen Forschung; in diesem Zusammenhang wurde insbesondere das Phänomen der „ausgesetzten Kinder" diskutiert. Die Anthropologinnen Jamila Bargach und Émilie Barraud besprachen die Intensivierung dieses Phänomens seit den 1980er Jahren als Folge davon, dass der Familienstand Gebärender in den Krankenhäusern mehr und mehr kontrolliert

Notiz: Anke von Kügelgen war in meiner Studienzeit an der Universität Bern eine inspirierende Professorin, die Lust auf Wissenschaft machte. Ihre warmherzige Menschlichkeit ermutigte mich während einer längeren Krankheit im Doktoratsstudium. Neben den Herausgeberinnen dieses Festbeitrages gebührt mein grosser Dank Mohammed Houbib, der meine Aufmerksamkeit auf das Thema lenkte und die Primärquellen zugänglich machte.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-020

wurde.[1] Weil aussereheliche sexuelle Handlungen in Marokko bis heute strafrechtlich geahndet werden[2], liessen die ledigen Mütter die Kinder vielfach zurück, um sich nicht der Gerichtsbarkeit auszusetzen. Daneben fanden sich ausgesetzte Säuglinge an öffentlichen Plätzen und Strassen. Bargach legte den ethnografischen Meilenstein zu geheimer Adoption unehelich geborener Kinder in Marokko, indem sie die sozialen Praktiken dokumentierte, welche es erlaubten, das gesetzliche Verbot der Adoption zu umgehen, und die rechtliche wie soziale Prekarität der letztlich illegal adoptierten Kinder aufzeigte. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Adoption (Arab. *tabannī*) in Marokko bis heute rechtlich unzulässig geblieben ist (*Mudawwana* § 149).[3] Das marokkanische Familienrecht folgt hier dem koranischen Verbot der Adoption (Sure 33, 4–5), insbesondere das Verbot der Übernahme des Namens der Adoptivfamilie und der Erbberechtigung.[4] Die Annahme eines Pflegekindes (Arab. *kafāla*) nach Gesetz Nr. 15–01 vom 13. Juni 2002 ist hingegen erlaubt. § 2 desselben Gesetzes bestimmt jedoch ausdrücklich, dass *kafāla* weder das Recht auf *nasab* noch auf Erbe beinhaltet.[5]

Bis heute stellen ledige Mütter in Marokko eine Transgression rechtlicher, sozialer und religiöser Normen dar, in der Folge sind sie im Gegensatz zu geschiedenen oder verwitweten Müttern nicht berechtigt, von staatlichen finanziellen Hilfen für Familien zu profitieren, daher bleiben sie in erster Linie auf die Unterstützung durch NGOs angewiesen.[6] Da es keine offiziellen Daten zu un-

---

1 Bargach 2002; Barraud 2010.

2 § 490 des marokkanischen Strafgesetzbuches verbietet aussereheliche sexuelle Handlungen: „Personen unterschiedlichen Geschlechts, welche sexuelle Beziehungen unterhalten ohne durch den Bund der Ehe verbunden zu sein, sind mit einer Gefängnisstrafe von einem Monat bis zu einem Jahr zu bestrafen.“ Royaume du Maroc 2011c.

3 Lafrouji 2012: 54.

4 In der Übersetzung von Adel Theodor Khoury (*Der Koran* 2007): „(4) Gott hat keinem Mann zwei Herzen in seinem Inneren gemacht. Und Er hat eure Gattinnen, von denen ihr euch durch den Rückenspruch trennt, nicht (wirklich) zu euren Müttern gemacht. Und Er hat eure Adoptivsöhne nicht (wirklich) zu euren Söhnen gemacht. Das ist eure Rede aus eurem Munde. Aber Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg. (5) Nennt sie nach ihren Vätern. Das ist gerechter in den Augen Gottes. Wenn ihr ihre Väter nicht kennt, dann gelten sie als eure Brüder in der Religion und eure Schützlinge. Und es wird euch nicht als Vergehen angerechnet, was ihr hier gefehlt habt, sondern was eure Herzen vorsätzlich anstreben. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“ Besonders oft zitiert wird der Beginn von Sure 33, 5: „Nennt sie nach ihren Vätern.“ Dies wird als Verbot interpretiert, einem Adoptiv- oder Pflegekind den Namen der Adoptiv- oder Pflegefamilie zu übertragen.

5 Royaume du Maroc 2002a.

6 Vgl. Bousbaa/Anbi 2017: 53. Die Monografie *Grossesses de la honte* (2005) von Soumaya Naamane-Guessous und Chakib Guessous ist wegweisend für die sozialwissenschaftliche For-

ehelich geborenen Kindern in Marokko gibt, ist auf Schätzungen zurückzugreifen. Eine Studie von 2010, beauftragt von der marokkanischen NGO Insaf, die sich seit den 2000er Jahren für ledige Mütter und Kinder mit Schwerpunkt im Großraum Casablanca engagiert, schätzte die Zahl unehelich geborener Kinder für den Zeitraum 2003–2009 auf etwa 210.000, dies entspricht einer Vervierfachung im Vergleich zu 1996–2002.[7] Eine Studie aus dem Jahre 2016 herausgegeben von derselben NGO gab die Zahl unehelich geborener Kinder in Marokko mit 30.000 jährlich an. Das bedeutet, dass sich die Zahl unehelich geborener Kinder seit den 2000er Jahren auf etwa demselben Niveau bewegt. Die neuere Studie zeigte auf, dass die ledigen Mütter sowohl aus Erstgebärenden wie auch zu einem bedeutenden Teil aus Mehrfachgebärenden bestanden. Es handelte sich um Frauen im städtischen wie ländlichen Milieu, die ungelernten Berufen nachgingen oder in Armut lebten, ein Teil davon lebte mit dem Vater des/der Kindes/r zusammen.[8]

Mit der Reform des Familienrechtes von 2004 wurde angestrebt, die malikitische Tradition des marokkanischen Königreiches mit den Forderungen der Frauenrechtsorganisationen zu versöhnen. So wurden etwa die männliche Vorrangstellung in der Ehe abgeschafft und Heiratsalter sowie Polygamie richterlicher Kontrolle unterstellt.[9] Herausragend im Vergleich mit den Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens ist insbesondere die Reform des Scheidungsrechtes, welches nunmehr Frauen breiter Bevölkerungsschichten Zugang zu Scheidung bietet.[10] Die marokkanische Genderforscherin Fatima Sadiqi betonte, dass das Miteinbeziehen der Kinderrechte neben den Frauenrechten essentiell war, damit die Reform verabschiedet wurde. In dieser Hinsicht wurden u. a. die Herstellung von väterlicher Abstammung in der Verlobungszeit institutionalisiert und ein Verfahren zur Anerkennung väterlicher Abstammung eingeführt (auf beides werde ich weiter unten eingehen). Darüber hinaus bereitete die Familienrechtsreform den Boden für weitere Gesetzesinitiativen, z. B. die Abänderung des Staatsbürgerschaftsgesetzes 2007, welches nach Artikel 6 erstmals die

schung zu ledigen Müttern in Marokko. Für einen aktuellen Überblick siehe Bousbaa/Anbi 2017 sowie Sechter-Funk 2015. Seit den 1980er und 1990er Jahren hat sich eine Vielzahl von zivilgesellschaftlichen Organisationen in Marokko der Unterstützung lediger Mütter verschrieben. Feather (2021) und Newman (2018) geben einen Überblick über die Arbeit der NGOs sowie den rechtlichen, ökonomischen wie moralpolitischen Kontext.

7 Cherkaoui Nadia (2010): *Le Maroc des mères célibataires. Étude diagnostic de la situation. Ampleur et réalité. Action, représentations, itinéraire et vécus, étude pour l'association* Insaf, *Casablanca*. Wie zitiert in Bousbaa/Anbi 2017: 53.

8 Belouas 2016.

9 Vgl. Mir-Hosseini 2007; Sadiqi 2008; Rude-Antoine 2010; Buskens 2010; Buskens 2003.

10 Nössing 2020.

Verleihung der marokkanischen Staatsbürgerschaft durch die Mutter ermöglichte.[11] Bereits seit 2002 war es möglich, dass eine ledige Mutter die Geburt ihres Kindes registrierte und dem Kind ihren Familiennamen übertrug (§ 16 Personenstandsgesetz).[12] Diese beiden Neuerungen wurden durch den Beitritt Marokkos zur *Konvention über die Rechte des Kindes* 1990 und deren Ratifizierung 1993 notwendig gemacht. Sowohl im Staatsbürgerschaftsgesetz als auch im Personenstandsgesetz wurde die mütterliche Abstammung neben der väterlichen als ebenbürtig anerkannt und so die alleinige Gültigkeit der väterlichen Abstammung aufgeweicht. Insofern können diese gesetzlichen Neuerungen als Bruch mit dem Prinzip der legitimen Abstammung vom Vater (*nasab*) angesehen werden.

Zentral für die vorliegende Studie ist, dass die marokkanische Familienrechtsreform von 2004 biologische Vaterschaft nicht als legitime väterliche Abstammung anerkannte. Vielmehr blieb die Trennung zwischen legitimer und nicht legitimer Abstammung bestehen, wobei legitime Abstammung ausschliesslich über den Vater erlangt werden kann, wie Barraud unterstrich.[13] Bargach kritisierte die Reform dafür, dass sie in Bezug auf *nasab* einen zwiespältigen Diskurs an den Tag lege. Der Grund dafür liege in der strukturellen Unmöglichkeit, ledigen Müttern Rechtsansprüche dem biologischen Vater gegenüber zuzugestehen, was als Ausdruck von tiefen, existentiellen Ängsten der Gesellschaft gegenüber Wandel in den vormals kontrollierten und tabuisierten Sphären von Sexualität und dem Recht zu Sexualität zu verstehen sei. Die „illegalisierte weibliche Sexualität" bliebe darum umkämpfter Dreh- und Angelpunkt, schlussfolgerte Bargach.[14]

Es ist hilfreich, das Verwandtschaftskonzept *nasab* aus sozialanthropologischer Sicht zu betrachten.[15] Neben Verwandtschaft über Heirat (Arab. *muṣāhara*) und Milchverwandtschaft (Arab. *riḍāʿa*) gehört *nasab* zu den drei verwandtschaftsstiftenden Prinzipien im islamischen Recht.[16] Wichtig ist, dass *nasab* nur im Kontext definiert werden kann, denn: „it refers both to individual kinship affiliation, not least in the male line, and to ‚descent' conceived of as a set of most often agnatically-focused network-structures in constant transformation.

11 Sadiqi 2008: 336. Siehe auch Royaume du Maroc 2011b und Royaume du Maroc 2002b.
12 Vgl. Sechter-Funk 2015.
13 Barraud 2010: 258.
14 Bargach 2005: 245.
15 *Nasab* wird in der sozialanthropologischen Literatur insbesondere in Bezug auf die Konstituierung und Kontinuität von Kollektiven, die Legitimierung von Individuen sowie in Bezug auf Heiratspräferenzen wie Heiratsverboten diskutiert, zur Übersicht siehe Conte 2001. Vgl. auch den Beitrag von Conte und Walentowitz zum vorliegenden Band.
16 Conte/Walentowitz 2009: 227.

It also encompasses, however, ties of affinity, and is transmitted through patronymics [...] and not (or not primarily) bodily substances such as blood [...]".[17]

In den islamischen Rechtswissenschaften haben DNA-Tests Diskussionen über die Herstellung bzw. Ablehnung von Vaterschaft neu entfacht. Welche rechtlichen Wirkungen modernen Vaterschaftstests zugestanden werden sollen, ist unter Rechtsgelehrten umstritten, die Mehrheit betont den Vorrang „des Ehebettes".[18] Eine Minderheit von Rechtsgelehrten sieht DNA-Tests aber auch als Möglichkeit, die väterliche Abstammung von unehelich geborenen Kindern herzustellen.[19] In der Praxis lassen Staaten und Gerichte nur sehr beschränkt DNA-Tests zur Herstellung von väterlicher Abstammung zu, dies gilt insbesondere für unehelich geborene Kinder.[20] Auf legislativer Ebene ist Tunesien Vorreiter: Seit 1998 können Mütter unehelich geborener Kinder auf der Basis eines DNA-Tests die Übertragung des Familiennamens (*laqab*) vom biologischen Vater verlangen.[21] Hierbei wird *bunuwwa* (nicht *nasab*) hergestellt, d. h. das biologische Kind darf den väterlichen Familiennamen tragen (und hat Anrecht auf Unterhalt), bleibt jedoch vom Erbe ausgeschlossen (§ 75 vom 28. Oktober 1998).[22]

Die Herstellung legitimer Abstammung im marokkanischen Familienrecht

Grundlegend für das Verständnis von Abstammung im marokkanischen Recht ist, dass sich aufgrund einer biologischen Vaterschaft nicht direkt eine rechtlich legitime Abstammung vom Vater ergibt (§ 144).[23] Dieses Verständnis ist in der *Mudawwanat al-usra*, dem marokkanischen Familienrechtskodex von 2004, üb-

17 Conte/Walentowitz 2009: 227.

18 Für einen Überblick über die Diskussion zu Vaterschaft im klassischen Islam und unter zeitgenössischen Rechtsgelehrten siehe Shabana 2014 und Shabana 2012 sowie Bentlage 2015 zur Einführung in die rechtliche Problematik um uneheliche Kinder am Beispiel von Ägypten, Jordanien und Tunesien.

19 Shabana 2014: 18 sowie Serrano-Ruano 2018: 300–301, 306.

20 Vgl. Serrano-Ruano 2018; Bentlage 2015; Hoffman 2019; Barraud 2010.

21 Tunesiens Personenstandsrecht von 1956 orientierte sich am französischen Vorbild und erlaubte als eines der wenigen islamisch geprägten Länder Adoption. Was Abstammung anbelangt, so folgte es jedoch der klassischen islamischen Doktrin, d. h. legitime väterliche Abstammung wurde in erster Linie über die Ehe etabliert. Die Neuerung von 1998 bedeutete einen Schritt hin zu einem biologischen Abstammungsverständnis. Vgl hierzu Ben Achour 2019.

22 Tunesien 2003; Bentlage 2015: 402 sowie Serrano-Ruano 2018: 296–297.

23 Lafrouji 2012: 54.

licherweise abgekürzt als *Mudawwana* verankert. Dort finden sich zwei Abstammungsbegriffe: *bunuwwa* und *nasab*. *Bunuwwa* kann von der Mutter wie vom Vater hergestellt werden und legitim wie illegitim sein (§ 142),[24] *nasab* wird per Definition nur väterlicherseits hergestellt (§ 150).[25] Mütterlicherseits ergibt sich die legitime Abstammung durch die Geburt. Wichtig ist hierbei, dass nur die legitime Abstammung vom Vater wechselseitige Rechte und Pflichte bedingt, u. a. Anspruch auf Unterhalt und Erbe (*Mudawwana* § 144, 145 und 148).[26] Auch das Recht, den Namen des Vaters zu tragen, hat ein Kind nur, wenn *nasab* – also legitime Abstammung vom Vater – hergestellt ist.

Die legitime Abstammung vom Vater (*bunuwwa* und *nasab*) muss rechtlichen Voraussetzungen entsprechen, diese sind in erster Linie die Ehe, alternativ auch die Anerkennung durch den Vater (Arab. *iqrār*) oder ein Rechtsirrtum (Arab. *šubha*) (*Mudawwana* § 152–158).[27] Letzteres erlaubt die Herstellung der legitimen Abstammung vom Vater bereits in der Verlobungszeit sowie das Einbeziehen von Beziehungen ohne formellen Heiratsvertrag (bei volkstümlichen Heiraten ohne offizielle Registrierung sind Zeugen für die eheähnliche Beziehung beizubringen). Diese Option stellt eine Neuerung der *Mudawwana* dar und ist als Versuch des Gesetzgebers anzusehen, Kinder (und ihre Mütter) vor den negativen Auswirkungen illegitimer Abstammung zu bewahren und demgegenüber Männer in die Pflicht zu nehmen.[28]

Im Hinblick auf unehelich geborene Kinder kritisierte Bargach an der *Mudawwana*: „all the means elaborated to prove paternity are predicated on the male's presence and agency".[29] Was bedeutet das für ledige Mütter? Bargach antwortet: „This one-dimensional aspect of the law puts the unmarried mothers [...] in an institutional bind; they can claim no right whatsoever other than the burden of mothering."[30] Bargachs ethnografische Forschung mit ledigen Müttern und NGOs hat gezeigt: „biological genitors, in case they haven't already disappeared into thin air, refuse, are in dire socio-economic situations, or are under pressure from their own families not to acknowledge their amorous relationships with the woman in question."[31]

24 Lafrouji 2012: 53.
25 Lafrouji 2012: 55.
26 Lafrouji 2012: 54.
27 Lafrouji 2012: 55–56.
28 Buskens 2010: 119 sowie Hoffman 2019: 238.
29 Bargach 2005: 259.
30 Bargach 2005: 259.
31 Bargach 2005: 259.

Auf welche rechtlichen Rahmenbedingungen hoffen die Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter[32], die aktiv in der Unterstützung lediger Mütter sind? „The ideal case for the social workers I've worked with regarding unmarried mothers would be a sort of affiliation between the child and the biological father, a kind of in-retrospect union [...]. This affiliation wouldn't have to be modeled on a conventional definition of marriage",[33] führte Bargach aus. Dagegen gibt es jedoch Widerstand, dieser ist verankert in „a deep belief that patriliny and honor are the natural order and that any other form is simply an accidental contingency and if it dares call itself a transgression."[34]

Obwohl es zu keinen grundlegenden Veränderungen kam, wurde die Anerkennung unehelicher Kinder durch den biologischen Vater seit den 2000er Jahren vereinfacht und administrative Hürden abgebaut. § 16 der *Mudawwana*[35] sah ein gerichtliches Verfahren vor, im Rahmen dessen der Vater uneheliche Kinder anerkennen kann (Arab. *ṯubūt an-nasab*). Es handelte sich um ein Übergangsgesetz, welches mit einer maximalen Dauer von zehn Jahren eingeführt wurde. Während Feldforschungen zur neuen Scheidungsart *Scheidung aufgrund von Uneinigkeit* (Arab. *taṭlīq li-š-šiqāq*), eingeführt durch die Familienrechtsreform 2004, habe ich dieses Verfahren zur Anerkennung unehelicher Kinder am Familiengericht Rabat 2013 und 2014 über mehrere Monate tagtäglich beobachtet.

Nachdem das gerichtliche Übergangsverfahren ausgelaufen war, erliess das marokkanische Innenministerium am 15. August 2017 ein internes Rundschreiben an die ihm unterstehenden Behörden, das die Anerkennung unehelich geborener Kinder durch den Vater weiter vereinfacht hat. Dieses zweiseitige Rundschreiben im Namen des Innenministers gibt praktische Anweisungen, wie die Behörden bei der Beurkundung der Geburt unter Vorlage einer Vaterschaftsanerkennung (*iqrār al-bunuwwa*) zum Wohle des Kindes zu verfahren haben und zwar ungeachtet davon, ob die Eltern verheiratet sind oder nicht. Es hat in der rechts- und sozialanthropologischen Literatur bisher keine Beachtung gefunden.

Dabei bedeute dieses Rundschreiben einen Durchbruch, betont der am Familiengericht Rabat praktizierende Sozialarbeiter Mohammed Houbib im Gespräch.[36] Der Vater kann auf einem Blatt Papier formlos seine Vaterschaft erklä-

---

32 Jamila Bargach hat hauptsächlich eingebettet in die NGO *Solidarité Feminine* in Casablanca geforscht.

33 Bargach 2005: 263–264.

34 Bargach 2005: 264.

35 Lafrouji 2012: 23.

36 Hier und im Folgenden beziehe ich mich auf ein Telefongespräch mit Mohammed Houbib, 12. Februar 2021. Die Schreibweise des Namens folgt der Umschrift, die der Interviewpartner üblicherweise verwendet.

ren, damit wird diese von den Behörden bei der administrativen Registrierung des Kindes nach der Geburt – ohne gerichtliches Verfahren wie dies bisher notwendig war – berücksichtigt. Es besteht allerdings die Einschränkung, dass ledigen Vätern oder Müttern kein Familienbuch (Arab. *daftar al-ʿāʾila*) ausgestellt wird. De facto bedeute dies, dass der Staat unverheiratete Eltern akzeptiere und von der Verfolgung von Straftaten nach § 490 Strafgesetzbuch absehe. In seiner täglichen Arbeit erlebt der erfahrene Sozialarbeiter, „dass unverheiratete Eltern in Marokko Teil der gesellschaftlichen Realität sind." Er hält das Rundschreiben auch für einen ersten Schritt hin zur Dekriminalisierung sexueller Handlungen ausserhalb der Ehe.

Der Präzedenzfall: Klage um biologische Abstammung vom Vater

Am 20. September 2020 entschied das marokkanische Kassationsgericht über eine Abstammungsklage (Akte Nr. 2018/1/2/365), die als richtungsweisend für unehelich geborene Kinder anzusehen ist. Die Richter erster Instanz hatten zuvor im Januar 2017 erstmalig väterliche Abstammung (Arab. *bunuwwa*) ausserhalb der Ehe festgestellt, was von der zweiten Instanz im Oktober 2017 widerrufen worden war. Die dritte und letzte Instanz bestätigte den Widerruf.

Die Eckdaten zum Präzedenzfall sind die folgenden: Die Klägerin ist spanisch-marokkanische Doppelbürgerin und hatte den biologischen Vater ihrer Tochter kurz nach der Geburt im November 2014 wegen Vergewaltigung angeklagt. Im Rahmen des damaligen Verfahrens wurden beide Elternteile für aussereheliche sexuelle Handlungen schuldig gesprochen.[37] Weil der biologische Vater es ablehnte, den *nasab* der Tochter an ihn anzugliedern,[38] beantragte die Mutter im Juni 2016 beim Gericht erster Instanz von Tanger die Feststellung der Abstammung (*bunuwwa* wie *nasab*), weiters verlangte sie monatlichen Lebensunterhalt (Arab. *nafaqa*) und Ausgleichsvergütung (Arab. *taʿwīḍ*), beides von der Geburt bis zur Volljährigkeit gemäss den Bestimmungen der *Mudawwana*.[39]

Das Gericht erster Instanz von Tanger hatte im Januar 2017 die väterliche Abstammung des Mädchens festgestellt und *bunuwwa* – nicht aber *nasab* – so-

37 Hoffner 2017.

38 Im Urteil heisst es auf Arabisch: „*innahu yataʿannatu fī ilḥāq nasabihā ilayhu raġma ṯubūt ḏālika bi-muqtaḍā ḫibra ǧīniyya*." Übersetzt bedeutet dies: „Er lehnte es stur ab, ihre Abstammung von ihm anzuerkennen, obwohl dies durch einen DNA-Test nachgewiesen worden war."

39 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

wie eine einmalige Ausgleichsvergütung zuerkannt. Der Richter erster Instanz nannte in einem Videointerview folgende Grundlagen für das wegweisende Urteil: 1) Das malikitische Verständnis von Sure 33, 5; 2) § 7 der internationalen Kinderrechtskonvention; 3) Das Europäische Übereinkommen über die Ausübung von Kinderrechten; 4) § 32(5) der marokkanischen Verfassung, nach dem der Staat allen Kindern, unabhängig von ihrer Familiensituation, gleichen Schutz zugesteht; sowie 5) § 142–146 der *Mudawwana* über die Abstammung. Der Richter schloss mit der Konklusion: Das Kind aus einer illegitimen Beziehung ist mit dem Vater im Rahmen von *bunuwwa* verbunden.[40] Die Argumentation des Richters von Tanger erinnert an die tunesische Gesetzgebung. Die Anthropologin Katherine Hoffman und die Islamwissenschaftlerin Delfina Serrano-Ruano, diskutieren dieses Urteil als Engagement für mehr rechtliche Flexibilität sowie für den Schutz der Rechte und Interessen der Kinder.[41] Nachdem beide Parteien in Berufung gingen, hob das Gericht zweiter Instanz das geschichtsträchtige Urteil erster Instanz auf. Daraufhin verlangte die Mutter vom Kassationsgericht die Revision des Urteiles zweiter Instanz.[42]

Das Urteil zweiter Instanz erfuhr harte Kritik. Nouzha Guessous, marokkanische Bioethikerin und Mitglied des konsultativen Komitees für die Reform des Familienrechtes von 2004, bezeichnete das Urteil erster Instanz als eine Fata Morgana, die auf zukunftsweisende Entwicklungen hoffen liess, die sich aber nicht erfüllten. Sie lobte die mutigen Richterinnen und Richter erster Instanz dafür, dass sie sich erstmalig auf die Normen der Verfassung von 2011 und der internationalen Kinderrechtskonvention stützten, während sich die Richterinnen und Richter zweiter Instanz auf die Prophetentradition zurückbesannen. An der Gesetzgebung in Abstammungsfragen kristallisiere sich das Missverhältnis zwischen sozialem Wandel und die Unveränderlichkeit des islamischen Rechts heraus, analysierte sie in einer Kolumne für das marokkanische Wirtschafsjournal *L'Economiste*. De facto fördere die aktuelle Gesetzgebung die Verantwortungslosigkeit einiger Väter mit gutem Gewissen, weil legitim im Namen der Religion. Die rechtlichen Möglichkeiten der Anerkennung unehelich geborener Kinder durch den Vater verstärkten nur den Eindruck männlicher Willkür.[43]

Der Fall ist auch dahingehend interessant, als nicht über ein „ausgesetztes Kind" verhandelt wird, dessen Mutter es ausgesetzt hat, um nicht identifiziert zu werden und damit Strafe und Schande zu entgehen, sondern, dass eine ledige Mutter selbstbewusst die Rechte ihrer Tochter und ihre eigenen einklagt.

40 Qudrī 2017.

41 Hoffman 2019: 243 und Serrano-Ruano 2018: 304–305.

42 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

43 Guessous 2017.

Hier zeigt sich eine ledige Mutter in neuer Sichtbarkeit und mit einem neuen Selbstbewusstsein.

Die Argumentation der Streitparteien: Kinderrechte versus *nasab*

Der Angeklagte – biologisch als Vater festgestellt – ersuchte das Kassationsgericht, der Klage nicht stattzugeben. Er führte an, dass die Schwangerschaft aus einer lasterhaften sexuellen Beziehung (Arab. *ʿalāqat fasād*[44]) entstanden war, weshalb er vom Gericht erster Instanz von Tanger im März 2016 zu einem Monat im geschlossenen Vollzug verurteilt worden war. Er verwies auf die Rechtsprechung des marokkanischen Kassationsgerichtes, wonach im Falle einer Schwangerschaft aufgrund von Unzucht (Arab. *zinā*[45]) oder Vergewaltigung (Arab. *iġtiṣāb*) diese nicht mit dem Täter in Verbindung gebracht werden kann (Arab. *lā yalḥiqu bi-l-fāʿil*), selbst wenn dieser biologisch als Vater festgestellt worden sei. Er betonte, dass die rechtlichen Voraussetzungen für die Feststellung der legitimen väterlichen Abstammung nicht gegeben seien.[46]

Während der biologische Vater auf schariarechtliche Grundsätze pochte, berief sich die Mutter auf internationales Recht, besonders die internationale Kinderrechtskonvention. Im Gegenzug kritisierte sie explizit die Rückbesinnung auf die Prophetentradition sowie auf Grundsätze des islamischen Rechtes und verfocht ein biologisches Verständnis von Vaterschaft. Wie bereits weiter oben beschrieben, kennt das marokkanische Familienrecht kein biologisches Konzept von Vaterschaft, insofern stellte diese Forderung einen konzeptionellen Bruch mit der *Mudawwana* und der malikitischen Rechtstradition des Königreiches dar. Weiters forderte die Klägerin mit Verweis auf das Verbot ausserehelicher sexueller Handlungen eine finanzielle Ausgleichsvergütung für das Vergehen durch den biologischen Vater, während sie sich selbst und das Kind als Opfer darstellte. Damit versuchte sie augenscheinlich, ein Äquivalent für die aus

---

44 Der arabische Begriff *fasād* bedeutet Lasterhaftigkeit, Verderbtheit, Korruptheit, Korruption, Fehlerhaftigkeit. Es ist zu beachten, dass *fasād* nicht nur im Kontext von Sexualmoral verwendet wird, sondern auch um etwa politische Korruption zu beschreiben oder die Fehlerhaftigkeit bzw. Unvollkommenheit eines Rechtsgeschäftes.

45 Der islamische Begriff *zinā* bezeichnet sexuelle Handlungen ausserhalb der Ehe, es handelt sich hierbei um ein koranisches Verbot.

46 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

nasab resultierenden Pflichten des rechtlich legitimen Vaters zu etablieren. Die vier Klagepunkte der Mutter lauten im Detail:

1. Die Klägerin kritisierte, dass sich das Gericht zweiter Instanz in seiner Begründung auf den Begriff der Lasterhaftigkeit (Arab. *fasād*) sowie auf die Prophetentradition berief, wonach ein „Kind des Lasters" nicht dem mit dem Täter in Verbindung gebracht werden kann, selbst wenn dieser biologisch als Vater nachgewiesen ist.[47] Sie betonte demgegenüber, dass es in dem vorliegenden Fall um den Nachweis der Abstammung des Mädchens von ihrem natürlichen Vater (Arab. *iṯbāt bunuwwat al-bint min abīhā aṭ-ṭabīʿī*) und nicht um *nasab* ginge. Weiters wies die Klägerin darauf hin, dass die *Mudawwana* zwischen *bunuwwa* und *nasab* unterscheide und feststelle, dass *bunuwwa* immer bestehe, *bunuwwa* und *nasab* sich jedoch in den Wirkungen unterscheiden. Nach Scharia existiere *bunuwwa* vom Vater nicht, von der Mutter aber sehr wohl. Dies sah die Klägerin wiederum im Widerspruch zum Prinzip der Gleichstellung, verankert in der internationalen Menschenrechtskonvention, im internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie im internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Sie folgerte, der Text der *Mudawwana* sei nicht konform mit den internationalen Abkommen, deren Regeln der marokkanischen Verfassung und Recht vorangingen. Die Klägerin verwies weiters darauf, dass die Urteilsbegründung § 7 der Kinderrechtskonvention verletze, wonach das Kind das Recht habe, seine Eltern zu kennen. Insbesondere berief sie sich auf ein Urteil des marokkanischen Kassationsgerichtes (Akte Nr. 2006/465) vom 14. November 2007, in welchem das oberste marokkanische Gericht zwischen *bunuwwa* und *nasab* unterschied. Sie betonte, dass die Fälle von Verweigerung von *nasab* (Arab. *nafī n-nasab aš-šarʿī*) vom Gesetzgeber in den Artikeln 150 bis 162 der *Mudawwana* geregelt seien, welche nicht zutreffend seien. Weiters kritisierte sie, dass das Gericht zweiter Instanz die Wahrheit annulliert habe, d. h. die Abstammung des Mädchens nachgewiesen durch den Vaterschaftstest, und stattdessen eine Erklärung abgegeben habe, die nichts mit Gesetz und Scharia zu tun habe, indem es *nasab* und *bunuwwa* vermischte.[48]
2. Im Besonderen bemängelte die Klägerin, dass das Urteil gegen die Verfassung verstosse, welche auf die internationalen Konventionen Bezug nimmt,

47 Die Richter zweiter Instanz stützten sich mit dem Grundsatz, dass ein „Kind des Lasters" nicht mit dem Täter in Verbindung gebracht werden kann, auf den andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazm (gest. 1064). Vgl. Hoffner 2017.

48 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

besonders § 7 der Kinderrechtskonvention.[49] Die Urteilsbegründung beziehe sich in keinster Weise darauf, obwohl Marokko die Kinderrechtskonvention ratifiziert habe und die Rechtsprechung folglich daran gebunden sei.[50]

3. Darüber hinaus bemängelte die Klägerin einen Verstoss gegen § 77 des Gesetzbuches über Obligationen und Verträge. Demnach ist jemand, der einem anderen wissentlich und absichtlich einen materiellen oder moralischen Schaden zugefügt hat, zu Schadensersatz verpflichtet, wenn dieser direkt dadurch verursacht wurde. Das Gericht zweiter Instanz hatte festgestellt, dass die Forderung nach Ausgleichsvergütung nicht zulässig sei. Die Klägerin beanstandete, die geforderte Ausgleichsvergütung bestehe aus den Ausgaben für die Geburt und weitere Ausgaben für das Kind, welche sie alleine getragen habe. Um ihre Forderungen geltend zu machen, verwies die Klägerin auf das Gesetz, welches uneheliche sexuelle Handlungen verbot. Sie argumentierte, dass die Tochter Opfer dieses Vergehens sei, wofür der Vater die Verantwortung nicht verleugnen könne, denn er sei für seine Tochter verantwortlich unabhängig davon, ob *nasab* oder *bunuwwa* festgestellt werde, weshalb ihm Lebensunterhalt oder Ausgleichsvergütung oblägen mit Ausnahme der Erbberechtigung. Weiters sei die Klägerin die Leidtragende, weil sie die Entbindung und die alleinige Verantwortung für das Kind trage, da der Vater seine Beziehung zur Tochter verleugnete, welche durch sein Tun und sein Vergehen gezeugt wurde.[51]
4. Die Mutter beklagte weiterhin, dass das Gericht zweiter Instanz sich nicht seiner Rolle angemessen verhalten und in der Sache entschieden habe. Die Klägerin fasst ihren Fall zusammen als Klage zum Nachweis der biologischen Abstammung zwischen dem Vater und seiner Tochter (Arab. *išhād bi-bunuwwa biyūlūǧiyya baina l-ab wa-ibnatihā*) dem DNA-Test entsprechend sowie zur Prüfung, ob Folgen der legitimen Abstammung (Arab. *bunuwwa*) väterlicherseits entstünden.[52]

---

49 § 7 der internationalen Kinderrechtskonvention besagt: „(1) Das Kind ist unverzüglich nach seiner Geburt in ein Register einzutragen und hat das Recht auf einen Namen von Geburt an, das Recht, eine Staatsangehörigkeit zu erwerben, und soweit möglich das Recht, seine Eltern zu kennen und von ihnen betreut zu werden. (2) Die Vertragsstaaten stellen die Verwirklichung dieser Rechte im Einklang mit ihrem innerstaatlichen Recht und mit ihren Verpflichtungen aufgrund der einschlägigen internationalen Übereinkünfte in diesem Bereich sicher, insbesondere für den Fall, daß das Kind sonst staatenlos wäre.“ Vereinte Nationen 1989.

50 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

51 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

52 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

Das Kassationsgericht: Ein „Kind der Unzucht" ist nicht mit dem Vater verwandt

Das marokkanische Kassationsgericht lehnte die Klage ab und brachte damit die Argumentation der ersten Instanz zu Fall. Das Kassationsgericht erklärte, dass die marokkanische Verfassung sowie das Recht die internationalen Konventionen respektierten und die notwendigen Anpassungen der Gesetzgebung gemacht worden waren. Insbesondere wies das Kassationsgericht darauf hin, dass die Verfassung in § 32 ausdrücklich bestimmt, dass die Familie auf der Basis der legitimen Ehe den Grundbaustein der Gesellschaft darstelle. Weiters stellte das Kassationsgericht fest, dass laut § 148 der *Mudawwana* keine rechtlichen Folgen der rechtlichen Abstammung aus der nicht-legitimen Abstammung vom Vater resultieren. Darum stehe die Reklamation des Urteiles nach Feststellung der biologischen und zudem nicht-legitimen Abstammung des Mädchens vom Angeklagten mit Unterbrechung des *nasab* zwischen den beiden nicht an, weder nach Scharia noch nach dem Gesetz. Das Kassationsgericht nahm Bezug auf die Urteilsbegründung des Gerichtes zweiter Instanz und wiederholte, dass die Verbindung, welche die beiden Streitparteien eingegangen waren, eine „lasterhafte Beziehung" war (Arab. *ʿalāqat fasād*) und dass ein „Kind der Unzucht" (Arab. *ibn zinā*) nicht dem Täter nachfolge, selbst wenn biologisch nachgewiesen ist, dass das Kind von seinem Sperma gezeugt wurde, denn dieses resultiert nicht in den erwähnten Effekten. Das Mädchen sei als dem Vater nicht verwandt anzusehen (Arab. *al-bint tuʿtabaru aǧnabiyya ʿan al-maṭlūb fi-n-naqḍ*), es habe kein Anrecht auf Ausgleichsvergütung, denn es ist aus einer illegitimen Tat entstanden, an der die Mutter Anteil hatte. Das Kassationsgericht führte aus, dass § 32 der Verfassung den Rahmen für den Genuss der bürgerlichen Rechte und die Sicherung der Rechte durch den Gesetzgeber bestimmt. Das Gericht zweiter Instanz gab an, in Übereinstimmung mit Verfassung, Gesetz und „*fiqh*"[53] zu handeln, wenn es feststellte, „dass ein Kind der Unzucht mit der Mutter in Verbindung zu bringen ist, weil sie es geboren hat, über den Grund der Schwangerschaft hinwegsehend" (Arab. *bi-anna walad az-zinā yalḥiqu bi-l-marʾa li-infiṣālihā bi-l-wilāda bi-ġaḍḍ an-naẓar ʿan sabab al-ḥaml*) und dass väterliche Ab-

53 Der Begriff „*fiqh*" (Jurisprudenz) wird im Urteilstext nicht ausgeführt. Es ist anzunehmen, dass die malikitsche Rechtstradition gemeint ist, denn der abschliessende Artikel der *Mudawwana* führt aus, dass in Fällen, die vom Gesetzbuch nicht geregelt werden, auf die malikitische Rechtstradition zurückzugreifen ist.

stammung nicht festzustellen sei, weder *bunuwwa* noch *nasab* (*Arab. wa-yakūn munqaṭiʿ an-nasab min ǧihat al-ab wa-lā yalḥiqu bi-hi bunuwwa wa-lā nasab*).[54]

Zusammenfassend bekräftigte das Kassationsgericht die Argumentation der zweiten Instanz und brachte damit ein biologisches Verständnis von Vaterschaft, wie von der ersten Instanz vertreten, zu Fall. Insofern stellt sich das marokkanische Kassationsgericht hinter ein rechtliches Verständnis von *bunuwwa* und *nasab*, welches vorrangig durch das „Ehebett“ definiert wird. In diesem Zusammenhang ist wesentlich, dass die aussereheliche Beziehung der biologischen Eltern mit den Begriffen *zinā* und *fasād* qualifiziert wird und dies in Abgrenzung zur legitimen Ehe, welche väterliche Abstammung legitimiert. Dies wird insbesondere mit der Referenz auf § 32 der marokkanischen Verfassung deutlich.[55] In § 32(1) wird die Familie auf Basis der legitimen Ehe als Grundbaustein der Gesellschaft bezeichnet, was das Kassationsgericht dahingehend interpretiert, dass keine väterliche Abstammung festzustellen ist, wenn die biologischen Eltern nicht durch die Ehe verbunden sind. Zu unterstreichen ist, dass sich das marokkanische Kassationsgericht in keinster Weise auf die Forderung nach der Feststellung einer biologischen Abstammung vom Vater einlässt. Es konstatiert vielmehr, dass die Feststellung einer biologischen Abstammung vom Vater mit Unterbrechung des *nasab* weder nach Gesetz noch nach der Scharia einforderbar sei.

Das Urteil des Kassationsgerichtes war ein Schock für marokkanische Aktivist:innen. Anstatt der Kinderrechte würden die Privilegien der Männer geschützt, ungeachtet der sozialen Realität, kritisierten sie. Vor der steigenden Zahl unehelich geborener Kinder verschliessen die Gesellschaft und das Gesetz die Augen. Die Forderung müsse sein, dass unehelich geborene Kinder den Namen des Vaters per Notariatsakt verliehen bekommen.[56]

54 Al-Mamlaka al-maġribiyya 2020.

55 Die Marokkanische Verfassung § 32 besagt im Einleitungssatz: „La famille, fondée sur le lien légal du mariage, est la cellule de base de la société. L’État oeuvre à garantir par la loi la protection de la famille sur les plans juridique, social et économique, de manière à garantir son unité, sa stabilité et sa préservation. Il assure une égale protection juridique et une égale considération sociale et morale à tous les enfants, abstraction faite de leur situation familiale. L’enseignement fondamental est un droit de l’enfant et une obligation de la famille et de l’État.“ Royaume du Maroc 2011a.

56 Paillard 2021.

Schlussbemerkungen

Die rechtlichen und administrativen Entwicklungen in Abstammungsfragen unehelich geborener Kinder in Marokko lassen sich als dem Kurs der *Mudawwana* verpflichtet zusammenfassen. In diesem Zusammenhang wurde die Anerkennung unehelich geborener Kinder durch den Vater administrativ vereinfacht: Ein erster Schritt dazu war das mit der *Mudawwana* temporär eingeführte Anerkennungsverfahren an den Familiengerichten, nach dessen Auslaufen vereinfachte das Rundschreiben des Innenministeriums vom 15. August 2017 die administrative Anerkennung unehelicher Kinder durch den Vater weiter. Wesentlich für diese Neuerungen ist, dass einem unehelichen Kind nur mit der Mitwirkung des Vaters väterliche Abstammung verliehen werden kann. Diesen Kurs verdeutlicht auch das Kassationsgerichtsurteil vom 20. September 2020. Nachdem die Richter erster Instanz 2017 erstmalig die Klage einer Mutter angenommen und Abstammung (Arab. *bunuwwa*) gegen den Willen des biologischen Vaters festgestellt hatten, ruderten die Richter zweiter Instanz zurück und das Kassationsgericht wies die Reklamation der Mutter schliesslich ab. Damit brachte das Kassationsgericht die wegweisende Argumentation der ersten Instanz zu Fall.

Das Urteil erster Instanz erinnert an die Argumentationslinie der tunesischen Gesetzgebung, welches einem unehelichen Kind den väterlichen Familiennamen zugesteht, wenn über einen DNA-Test *bunuwwa* festgestellt wurde. Der Richter von Tanger ging jedoch nicht so weit, den Familiennamen (Inbegriff von *nasab* und legitimer Abstammung) auf die unehelich geborene Tochter zu übertragen, legte dem biologischen Vater aber finanzielle Verantwortlichkeit im Rahmen einer einmaligen Summe auf. In dritter Instanz hatte die Mutter in ihrer Klage gegen das Urteil zweiter Instanz insbesondere die Feststellung einer biologischen Abstammung vom Vater mit Unterbrechung des *nasab* gefordert. Diese Forderung bedeutete einen konzeptuellen Bruch mit der islamischen Rechtstradition, indem sie das Abstammungsprinzip *nasab* umging. Das Kassationsgericht erwiderte darauf, dass dies weder nach dem geltenden marokkanischen Recht noch nach Scharia möglich sei. Darüber hinaus sah sich das Kassationsgericht ausserstande, eine legitime Abstammung vom Vater festzustellen, da keine Heirat zwischen den biologischen Eltern vorlag und das Kind im Rahmen von ausserehelichen sexuellen Handlungen gezeugt wurde. Damit konsolidierte das marokkanische Kassationsgericht ein rechtliches Verständnis von *bunuwwa* und *nasab*, welches vorrangig durch das „Ehebett" definiert wird, und unterband ein biologisches Verständnis von Vaterschaft. Auch blieb die Herstellung von Abstammung damit männliches Privileg.

Für unehelich geborene Kinder bedeutet dies, dass sie trotz der Ratifizierung der Kinderrechtskonvention von väterlicher Abstammung in der Regel ausgeschlossen bleiben, d. h. sie haben keinen Anspruch auf Unterhalt und Erbe. Aufgrund gesetzlicher Neuerungen in den 2000er Jahren bleiben Kinder ohne väterliche Abstammung in Marokko jedoch nicht mehr von der Staatsbürgerschaft und einer rechtlichen Identität ausgeschlossen. Frauen- und Kinderrechtsaktivist:innen in Marokko haben infolge dieses Urteils das Kassationsgericht dafür kritisiert, in erster Linie die männlichen Privilegien zu schützen und die Kinderrechte zu vernachlässigen.

Literatur

Bargach, Jamila (2002): *Orphans of Islam: Family, Abandonment, And Secret Adoption in Morocco.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Bargach, Jamila (2005): „An Ambiguous Discourse of Rights: The 2004 Family Law Reform in Morocco“. *HAWWA* 3.2: 245–266.

Barraud, Émilie (2010): „La filiation légitime à l'épreuve des mutations sociales au Maghreb“. *Droit et cultures* 59.1: 255–282.

Belouas, Aziz (2016): „Plaidoyer pour le rétablissement des droits des mères célibataires“. *La vie éco*, 20. Mai 2016. https://www.lavieeco.com/societe/plaidoyer-pour-le-retablissement-des-droits-des-meres-celibataires/ (19.7.2022).

Ben Achour, Souhayma (2019): „Tunisia“. In: *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*. Hrsg. von Nadjma Yassari, Lena-Maria Möller und Marie-Claude Najm. Den Haag: Asser Press, 325–350.

Bentlage, Björn (2015): „Legislating for the Benefit of Children Born Out of Wedlock“. *Die Welt des Islams* 55.3/4: 378–412.

Bousbaa, Amal / Anbi, Abderrahim (2017): „Les conditions des mères célibataires face aux défaillances des politiques sociales au Maroc“. *Revue des politiques sociales et familiales* 124: 53–61.

Buskens, Léon (2003): „Recent Debates on family Law Reform in Morocco. Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere“. *Islamic Law and Society* 10.1: 70–131.

Buskens, Léon (2010): „Sharia and National Law in Morocco“. In: *Sharia Incoporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present.* (Law, Governance, and Development). Hrsg. von Jan Michiel Otto. Leiden: Leiden University Press, 89–138.

Conte, Édouard (2001): „Affinités électives et parenté arabe“. *Études rurales* 157/158: 65–94.

Conte, Édouard / Walentowitz, Saskia (2009): „Kinship Matters. Tribals, Cousins, and Citizens in Southwest Asia and Beyond“. *Études Rurales* 184: 217–248.

Guessous, Nouzha (2017): „Où t'es, Papa où t'es???“ *L'Economiste* 5144, 9. November 2017. https://www.leconomiste.com/article/1019920-ou-t-es-papa-ou-t-es-1 (4.6.2021).

Feather, Ginger (2021): „The Conflation of Single Mothers and Prostitutes in Morocco: Qiwama, Legal Exclusion, and Paternal Impunity“. *Journal of Middle East Women's Studies* 17.2: 294–303.

Hoffman, Katherine E. (2019): „Morocco“. In: *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*. Hrsg. von Nadjma Yassari, Lena-Maria Möller und Marie-Claude Najm. Den Haag: Asser Press, 231–266.

Hoffner, Anne-Bénédicte (2017): „Enfant né hors-mariage au Maroc: ‚les normes religieuses‘ ont prévalu sur le droit universel“. *La Croix*, 14. November 2017. https://www.la-croix.com/Religion/Islam/Enfant-hors-mariage-Maroc-les-normes-religieuses-prevalu-droit-universel-2017-11-14-1200891928 (4.6.2021).

Der Koran (2007). Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Lafrouji, M’hammed (2012): *Code de la Famille. Incluant les dernières modifications introduites par la loi nº 08.09 concernant à l’action en reconnaissance de mariage. Avec les textes d’application*. (Encyclopédie du droit marocain 41). Rabat: Editions IDGL. fr/ar.

Al-Mamlaka al-maġribiyya, maḥkamat an-naqḍ, ġurfat al-aḥwāl aš-šaḫsiyya wa-l-mīraṯ, qism al-awwal [Königreich Marokko, Kassationsgericht, Kammer für Personenstand und Erbschaft, Erste Abteilung] (2020): Urteil 1/275, Aktennummer 2018/1/2/365, ergangen am 29. September 2020.

Naamane-Guessous, Soumaya / Guessous, Chakib (2005): *Grossesses de la honte: Enquête raisonnée sur les filles mères et les enfants abandonnés au Maroc*. Casablanca: Editions Le Fennec.

Newman, Jessica Marie (2018): „Aspirational Maternalism and the ‚Reconstitution‘ of Single Mothers in Morocco“. *Journal of Middle East Women’s Studies* 14.1: 45–67.

Nössing, Elisabeth (2020): „Divorce on Grounds of Discord: Did the Moroccan Family Law Reform Bring the Guarantee of Divorce for Women? An Ethnographic Perspective on the Changing Landscape of Divorce. The Mudawwana a Decade on“. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 74.1: 35–65.

Paillard, Solène (2021): „Enfants ‚illégitimes‘: Les militantes féministes fustigent la décision de la cour de Cassation“. *Médias 24*, 23. April 2021. https://www.medias24.com/2021/04/23/enfants-illegitimes-les-militantes-feministes-fustigent-la-decision-de-la-cour-de-cassation/ (4.6.2021).

Qudrī, Saʿīd (2017): „Bi-l-fidiyū: qāḍī bi-ṭanǧa yakšifu ʿan ḥukmihi manaḥa al-abawiyya li-ṭifl min umm ʿāziba“ [Im Video: Richter in Tanger erklärt sein Urteil, welches Vaterschaft für ein Kind einer ledigen Mutter gewährte]. *Le360*, 24. Februar 2017. https://m.le360.ma/ar/societe/102979 (10.10.2021).

Royaume du Maroc (2002a): *Loi nº 15-01 relative à la prise en charge (la kafala) des enfants abandonnés*. Dahir nº1-02-172 vom 13. Juni 2002. https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/enfants%20abondonne.pdf (21.1.2022).

Royaume du Maroc (2002b): *Etat civile*. Dahir Nr. 1-02-239 vom 3. Oktober 2002. https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/Etat%20civil.pdf (10.10.2021).

Royaume du Maroc (2011a): *La Constitution*. Dahir Nr. 1-11-91 vom 29. Juli 2011. http://www.sgg.gov.ma/Portals/0/constitution/constitution_2011_Fr.pdf (10.10.2021).

Royaume du Maroc (2011b): *Code de la nationalité marocaine*. Konsolidierte Fassung vom 26/10/2011. https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/code%20de%20la%20nationalite.pdf (10.10.2021).

Royaume du Maroc (2011c): *Code pénal*. Konsolidierte Fassung vom 4. Juni 2011. http://ism.ma/ismfr/francais/Textes_francais/7/1.pdf (20.1.2022).

Rude-Antoine, Edwige (2010): „Le mariage et le divorce dans le Code marocain de la famille. Le nouveau droit à l'égalité entre l'homme et la femme". *Droit et Cultures, Revue internationale interdisciplinaire* 2010.1: 43–57.
Sadiqi, Fatima (2008): „The Central Role of Family Law in Moroccan Feminism". *British Journal of Middle Eastern Studies* 35.3: 325–337.
Sechter-Funk, Iris (2015): „La maternité célibataire au Maroc, entre normes et pratiques". In: *Le Maroc au présent: D'une époque à l'autre, une société en mutation*. Hrsg. von Baudoin Dupret, Zakaria Rhani, Assia Boutaleb und Jean-Noël Ferrié. Casablanca: Centre Jacques-Berque, 355–364.
Shabana, Ayman (2012): „Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity in the Wake of DNA Testing". *Zygon* 47.1: 214–239.
Shabana, Ayman (2014): „Islamic Law of Paternity between Classical Legal Texts and Modern Contexts: From Physiognomy to DNA Analysis". *Journal of Islamic Studies* 25.1: 1–32.
Serrano-Ruano, Delfina (2018): „Redefining Paternal Filiation through DNA Testing: Law and the Children of Unmarried Mothers in the Maghreb". *Journal of Middle East Women's Studies* 14.3: 292–313.
Tunesien (2003): *Loi no. 1998-0075 du 28 octobre 1998, relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue, modifiée par la loi no. 2003-0051 du 7 juillet 2003*. https://www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/csp/L1998-0075.htm (10.10.2021).
Vereinte Nationen (1989): *Konvention über die Rechte des Kindes*. Verabschiedet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 20. November 1989. https://www.unicef.ch/de/ueber-unicef/international/kinderrechtskonvention (10.10.2021).

Édouard Conte and Saskia Walentowitz

Ties of Milk in Kinning Processes Modulated by Islamic Jurisprudence

Turkey was poised to open the first human milk bank in the Muslim world on 8 March 2013, in İzmir. The *Diyanet* (Directorate of Religious Affairs) approved this initiative on the grounds that it would save vulnerable infants' lives. Care was taken to consult Muslim, Jewish, and Christian religious authorities in the hope of circumventing doctrinally-based reservations and popular wariness towards the sharing of breast milk.[1] These misgivings stem from the fear that establishing ties through suckling could induce incestuous relationships among milk kin. Indeed, all schools of Sunni and Shiite jurisprudence recognize that suckling (*raḍāʿa*)[2] and colactation create legally acknowledged bonds of relatedness between co-sucklings as well as between the suckling, the nurse and the nurse's relatives through ascent, descent, and affinity. Overall, ulema concur in prescribing a broad range of marriage prohibitions derived from suckling (*maḥramāt bi-l-raḍāʿ*).[3] These not only forbid marriage between nurslings of the same milk mother but, further, between nurslings and the kin as well as the in-laws of the nurse, at all generations.

Jurists of different schools entertain certain disagreements regarding the range of bonds that the gift of milk establishes with relatives of the suckling's "milk father," that is, the nurse's spouse or master.[4] This stance is founded on the well-known hadith "*yaḥrumu min al-raḍāʿati mā yaḥrumu min al-wilādati*" [or "*min al-nasabi*"]. ("Is forbidden by suckling [all] that is forbidden by birth") [or "pedigree"].[5] In practice, however, prohibitions are rarely applied beyond (are mostly invoked in conformity with) the strict Quranic mandate (4:23) impeding unions between the nurse and milk son, on the one hand, and, on the other, between milk siblings.

1 ANA 2013.

2 The radical *R. Ḍ.'* gives the verbs *raḍiʿa* or *raḍaʿa*, which means 'to suck at the breast' and *arḍaʿa*, 'to nurse' or 'to suckle'. Further, *R. Ḍ.ʿ* gives the verbal nouns *raḍāʿ* and *raḍāʿa*. While vocalizations may vary, we will here, following current legal usage, write *raḍāʿ* when referring to jural issues (such as marriage prohibitions) and *raḍāʿa* to designate the physical act of suckling. The foster relationship derived from suckling is given as *riḍāʿ*. These lexical distinctions respectively designate three milk-tie "modes of existence" (Latour 2013) to be developed below.

3 ʿAṭā 1406/1986: 23–36; Ibrāhīm Bek 1424/2003: 106–109; Khumainī n. d.: § 2464–2465.

4 See Altorki 1980; Khatib-Chahidi 1992; Conte 2000; Benkheira 2001.

5 Muslim n. d.: II, 1067. All translations into English are, if not otherwise mentioned, our own.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-021

In the hope of avoiding purported incestuous proximity while providing breast milk to needy newborns, Health Minister Mehmet Müezzinoğlu – then a member of Recep Tayyip Erdoğan's cabinet – stressed that donors should be named and their milk, having been tested, consumed by children of the same gender. Milk donations should also be subject to the written approval of the milk mother as well as of the infant's legal guardians.[6] Notwithstanding the wealth of precautions taken, Islamic political parties and NGOs denounced straightaway the "risks" of "confusion of lines of descent" (*ikhtilāṭ al-ansāb*)[7] the milk banks could generate. Sait Şahin of the Hüda Party (i. e. *Hür Dava Partisi* or Free Cause Party), a Kurdish-based Sunni Islamist organization, emphasized that despite the *Diyanet*'s approval, milk donation could only be condoned "in the framework and under the control of an Islamic system," which "is obviously not the case in Turkey."[8] Şahin's statement implied that an Islamist government in a secular state cannot impose conformity with basic norms of Islamic personal status law, the main object of which is to guarantee the integrity of pedigree of all Muslims. This politically charged agenda potently intertwines with the fear of incest as expressed in a distrust of future milk banks' capacity to guarantee proper milk naming and registration procedures.[9] Finally, the government decided to withdraw its project in 2014 in deference to clerical opposition.[10] Yet civil society debate on this issue remained vivid.[11] Departing from this unsuccessful attempt, we aim to explain the anthropological obstacles facing the introduction of milk banks in the Muslim world in general. These, we posit, are rooted in the specificities of kinning processes long modulated by Islamic jurisprudence in the broadest sense, conjugating both *fiqh* and *qānūn*. We will now specify the scope and persistence of the milk bank controversy so as to set out the steps of our demonstration.

6 Aydin 2013.

7 The verb *khalaṭa* signifies "to mix," "mingle," or "commingle," but equally "to confuse," "confound," or "mix up." The ambiguous expression *ikhtilāṭ al-ansāb* (sing. *nasab*) designates the mixing or "confusion of lines of descent" as opposed to *iltihām bi-l-nasab*, meaning the "coherence of lines of descent" or "origins" (Ibn Khaldūn n. d.: I, 128).

8 Andlauer 2013.

9 al-Najjār 1999 [1986]: 163–164; Ozdemir et al. 2015: 140.

10 Alnakshabandi/Fiester 2016.

11 Aydin 2013; Ozdemir et al. 2015; Yokmaç Çelik/Çelik 2014.

The Milk Bank Controversy

The creation of milk banks is controversial not only in formally secularized Turkey but, with shades of nuance, throughout the Muslim world.[12] Debate on breastfeeding and milk kinship is not focused on the formal juridical range of prohibitions it entails, rather on the permissibility of feeding a baby with human milk from one or several *unidentified* donors, whether or not mixed with other substances. In the early 1980s, controversy arose among certain ulema as European milk banks began to offer anonymously donated, pooled and pasteurized breast milk to resident Muslim parents of pre-term, underweight or sickly newborns whose mothers could not breastfeed their infant. In 1983, a fatwa published by the influential Sunni preacher sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī in response to a question posed by the Islamic Organization for Medical Sciences in Kuwait[13] concerning this practice triggered a dispute, which today still is in want of resolution. In contrast to earlier doxa, al-Qaraḍāwī advocated recourse to human milk banks, notably to assist preterm babies, thus placing the vulnerable child's interest above other jurisprudential considerations.

The doctrinal and ethical issue as to whether Muslims could, in case of need, accept the anonymous donation of human milk was submitted to the authoritative Sunni *International Islamic Fiqh Academy* (IIFA) in Jeddah in December 1985. The Academy's response affirmed that "the establishment of milk banks should be prohibited in the Muslim world," adding that "it is prohibited to feed a Muslim child from these banks," wherever this might occur.[14] Three orders of consideration were advanced to substantiate this uncompromising stand. Firstly, the very idea of creating milk banks was branded a "Western" initiative with "adverse scientific and technical effects."[15] Secondly, as mentioned, "suckling creates a bond similar to that of lineage or pedigree" on the basis of which the above-mentioned prohibited degrees of marriage are determined. Hence, allowing a Muslim to marry a sibling or other relative by suckling would, by analogy, be tantamount to allowing marriage in degrees prohibited by *nasab* and would thus generate unacceptable "doubt" (*shakk*)[16] regarding bonds of descent (*al-ansāb*).[17] Thirdly, conservatives argued that in the Muslim world active networks of kinswomen or neighbors can ensure sufficient provision of moth-

12 Thorley 2016. See too: El-Khuffash/Unger 2012.
13 al-Qaraḍāwī 1983.
14 IIFA 1985: § 3.
15 IIFA 1985: § 1.
16 IIFA 1985: § 2.
17 IIFA 1985: § 3.

er's milk to children in need without recourse to intermediate institutional support.[18]

This standpoint was supported by many commentators, among whom Azharī professor ʿAbd Allāh Mabrūk al-Najjār stands out for his essentialist conflation of ethics, substance and law:

> There is no doubt that milk banks … lead to the realization of that which is forbidden [fornication], entailing the wasting away of progeny, the confusion of lines of descent (*ikhtilāṭ al-ansāb*) and the destruction of [afferent] rights, propagating the abominable and the birth of children of sin, and this is forbidden.[19]

In stark contrast, al-Qaraḍāwī argued with reference to existing milk banks in Europe, notes Mohammed Ghaly, that "there is no barrier in Islam to establish[ing] milk banks or to make use of them because such type of feeding does not institute kinship which prohibits marriage."[20] This minority opinion reflects the Ḥanbalī and Shafiʿī view, which holds that kinship by suckling (*riḍaʿ*) can only be constituted if the newborn (under 24 or 30 months of age, respectively) swallows enough human milk to be effectively nourished on five occasions, or for a full day and night according to the Shiite prescription. Further, breast milk, if mixed, must "dominate," i. e., exceed the quantity of adjoined liquids (e. g., water or animal milk) or components.[21] If one accepts this premise, milk does indeed not establish kinship nor, hence, entail marriage prohibitions in virtue of *raḍāʿ*.

In presenting this dispute, Ghaly distinguishes two contexts, namely that of Muslim Arab-majority states and that of European countries where Muslim minorities reside. In the former, milk banks do not (yet) exist, whereas in the latter they do, since 1909, and have multiplied in recent years thanks to the universal promotion of breastfeeding. The authority of Saudi clerics stifled debate until 2004, when the European Council for Fatwa and Research (ECFR)[22] very belatedly came out in support of al-Qaraḍāwī's position. This institution opined in January 2004 that Muslim parents of vulnerable newborns in "Western" countries had little other option than to resort to milk banks that pool the milk of several unnamed women:[23]

---

18 Muḥammad ʿAlī al-Bār quoted in Ghaly 2012: 124.
19 al-Najjār 1999 [1986]: 152.
20 Ghaly 2012: 122.
21 See Dār al-iftāʾ al-miṣriyya n. d.; Shah 1994: 4; Wīḥ 2002: 203–208; Thorley 2016.
22 The ECFR is a consultative body founded by the *Federation of Islamic Organizations in Europe* in 1997 and directed by Yusūf al-Qaraḍāwī.
23 See Safian 2016.

> Benefiting by this milk does not entail prohibiting marriage because of nursing, partly because the number of the times of nursing is unknown, and partly because of mixing up the milk and the inability to identify the wet nurses because of the legal prohibition of disclosing the names of the donors of the milk that is applied in these banks. This is in addition to the large unlimited number of such donors. The decision is based on consulting the jurists' decision that marriage is not prohibited in the case when a baby is nursed by an unknown woman in a village, due to the impossibility of identifying her, and on the fact that the milk offered by these banks is a mixture of milk donated by a number of unidentified nurses and the major proportion of it is unknown. Allah knows best.[24]

In 2007, Egypt, the most populous Arab country, followed suit in adopting al-Qaraḍāwī's position. Officials decreed "that milk given to babies will be 'mixed' so that no baby will receive five complete nursing sessions from one woman."[25] Egypt's *Dār al-Iftāʾ* invoked the approach of the Ḥanafī school which "states that *maḥramiyya* (non-marriageability) will exist only if there is no doubt on the status of the donor and if the milk is also not mixed with other substances or with other donors' milk."[26]

While al-Qaraḍāwī's contradictors[27] continue to refute this opinion, some clerics have come to recognize that in cases of necessity "strict procedures should be followed, such as writing the name of the donating woman on each bottle, making a detailed registry including the name of the donating woman and the name of each baby who benefited from the milk, and giving this information to the families of both the woman and the baby."[28] This is precisely the position that the above-mentioned Turkish minister Müezzinoğlu adopted.

In what preceded, two viewpoints emerge. One purports to preserve the integrity of kin collectives by avoiding the establishment of any non-nominal, nameless kinship relationship through suckling. The second gives priority to the survival of the infant, lacking which there can be no continuity of pedigree. The first stance posits that the danger of "confusion of lines of descent" in the framework of human milk banks primes over access to the latter since female sociability should ensure the provision of adequate nutrition within the infant's close circle of proximity (*qarāba*) through kinship (*nasab*), alliance (*muṣāhara*), or neighborship (*jiwār*). The second stance maintains that if donated milk is named and traced, it can, in Muslim contexts, preserve the infant without endangering pedigree. Further, recourse to European banks, where milk is mixed

24 ECFR 2004.
25 Ghaly 2012: 126.
26 SFC 2017: 7.
27 See Ghaly 2012: 123, n. 58.
28 Ghaly 2012: 124.

and "adulterated," creates no relation of kinship that could lead to incestuous marriage relations at a later stage of infants' lives. These contrasting positions, we argue, are but two faces of a same coin of suckling and lactation in kinning processes long modulated by Islamic jurisprudence. Indeed, both stress that the creation of nameless kinship relations through anonymous breast milk donation is unacceptable but chose either to prohibit such or, rather, invalidate the procedure by denying any relational quality to the breast milk transferred.

What is striking here is that even labeling every single container of milk donated does not suffice to quell pervasive concerns regarding "confusion of lines of descent." The same applies to restricting milk donations to children of the same gender in order to avoid potential "incest." Under the circumstances, it is equally perplexing that al-Qaraḍāwī's resolution has been rejected by so many actors for so long. In this chapter, we seek to elucidate this impasse by disambiguating the expression "confusion of lines of descent." Firstly, with reference to textual sources relating to the prohibition of full "agnatic" adoption (*tabannī*), we will recall that *riḍāʿ* is not an alternative form of adoption by women through breastfeeding (*raḍāʿa*). Secondly, we maintain that *riḍāʿ* is not analogous to *nasab*, as anthropologists and jurists often assume,[29] for descent in kinning processes long modulated by Islamic jurisprudence is not simply a reiteration of parent-child filiation, rather a process involving the transgenerational combination of marriage alliances. Thirdly, we will explicate the ontologies of lactation and suckling observed in Northern Africa and Southwest Asia in order to underline how they contrast with Euro-American biologies of breastfeeding and lactation; and how they shape decisions regarding human milk banks.

In sum, we wish to show that labeling individual breast milk donations, or restricting their administration to same-sex nurslings, does not suffice. Indeed, we argue, *milk is a relational fluid that intra-connects in the negative – as do marriages in the positive – transgenerational kin collectives rather than individuals*. Equally, breast milk is seldom dissociated from the lactating woman. *For in* nasab-*focused societies, the gift of milk cannot be envisaged beyond situated, intra-acting networks of kinship and relatedness. In this sense* riḍāʿ *and* ṣihr *(alliance through marriage) are construed in analogy. They pertain to a single complex of proximity* (qarāba).

29 Altorki 1980; Héritier 1994.

*Raḍā*ʿ and adoption in Islamic jurisprudence

In the following, we will recall the political and theological conditions which led early Islamic jurists to codify *raḍā*ʿ by exclusively focusing on marriage prohibitions engendered through suckling rather than the creative bonds it engenders. In *fiqh* (Islamic jurisprudence) suckling does not establish a legally recognized tie of descent; nor does it generate rights of inheritance in either the male or the female line, or confer a patronymic, indeed a matronymic, to the suckling. In other words, *raḍa*ʿ is not the analogue of *nasab*, rather, it stands to it – with minor reservations referred to below – in a position of inverse symmetry. By implicit analogy, it cannot be a source of legally valid full adoption (*tabannī*), which is prohibited by Revelation.

The hadith quoted in the introduction, asserting full analogy between marriage prohibitions (*maḥramāt*) based on closeness (*qarāba*) by descent (*nasab*) and those derived from co-lactation (*raḍāʿa*) figures among the best-known Islamic legal maxims.[30] It was notably propagated by the most eminent of early Muslim jurists, Mālik ibn Anas (d. 179/795), in his *Muwaṭṭa*ʾ.[31] The sweeping set of marriage prohibitions subsequently derived therefrom by analogy and extension stands in marked contrast to the very specific Quranic prescription which, as already mentioned, forbids only unions between milk siblings and nurses, as well as between the latter and the suckling or his father (4:23). In contemporary terms, it is noteworthy that all schools of law, Sunni as well as Shiite, are in broad accord concerning the theoretical applicability of extended prohibitions. Ethnography, as mentioned, suggests however that in everyday life only the Quranic norm is followed, even if with the occasional exception of cases in which wider *maḥramāt* are invoked to impede unwanted unions within extended families. This practice is said to reflect pre-Islamic custom.[32]

How may the emergence of such a wide hiatus be explained? The narrative of Muḥammad's life as composed by Mālik's quasi-contemporary, Ibn Hishām (d. 218/833), furnishes some interesting clues. The biographer's *al-Sīra al-nabawiyya* illustrates the importance of both affiliation by name and kinning by suckling prior to Revelation. We must first comment on these two aspects individually before advancing a possible resolution of the paradox at hand:

a) Muḥammad, demeaned by his adversaries as *al-abtar*, "a man amputated and without progeny,"[33] is credited with no surviving biological son. He is, how-

30 See Rubin 1993.

31 Mālik n. d.: 739.

32 van Gelder 2005: 94.

33 Chabbi 1997: 240–246; Ibn Hishām 1990, II: 356.

ever, portrayed as much endeared with his adoptive son, Zayd, a captive bestowed upon him by his wife Khadīja well before the advent of his prophecy. "Bear witness," Muḥammad is to have proclaimed to his tribesmen of Quraysh, "that Zayd is my son and heir, as I am his heir. May the soul of his father rejoice!"[34] The reciprocal character of this adoption (*tabannī*) freely binding two adult males should be noted. Montgomery Watt goes as far as to suggest "that had [...] Zayd been alive at the time of the Prophet's death, he might have succeeded without difficulty."[35] This view is persuasively supported by David Powers in his *Zayd*,[36] albeit in partial contrast to Madelung.[37] Yet Revelation thwarted any such path through the abrupt abolition of *tabannī* (Quran 33:40). Thus was instituted an absolute interdiction by what Powers aptly termed a "theological imperative,"[38] even as Fate apportioned an early death to Zayd at the battle of Muʾta (8/629). These premises were prerequisites to the destinies of the first caliph, Abū Bakr and his successors and, no less, from a Shiite standpoint, to establish the claim to the imamate of al-Ḥusayn, son of ʿAlī, the Prophet's son-in-law and father's brother's son, and of Fāṭima, the Prophet's daughter. Powers argues that the Quranic text in composition was altered so as to render compatible the hereditary nature of prophecy, postulated in Islam, and Muḥammad's status as the last in the line of the God's envoys.[39] Failing this provision, the new creed could have been deemed potentially transient, subject to the advent of a later messenger.

Muḥammad, it should be recalled, was the brotherless child of a bland and unmourned father;[40] furthermore sonless, he was hardly in a position to transmit either his human *nasab* or the divine Light of prophecy (*nūr al-nubuwwa*) received from the line of Abraham.[41] Lest his caliphate be captured through an elective tie of relatedness, Sunni tradition cancels through both Revelation and premature death any claim Zayd or his son Usāma, equally cherished by Muḥammad, may have harbored. Shiite tradition, for its part, circumvented the Prophet's lack of a son with astounding resourcefulness. Later Persian theologian Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192) recounts, with reference to earlier sources, the Prophet's miraculous milk genealogy in his *Manāqib Āl Ibn Abī Ṭālib*: the

34 Ibn Hishām 1990, II: 54.
35 Watt 1953: 5, n. 17.
36 Powers 2014.
37 Madelung 1997: 17 and 213, n. 5
38 Powers 2014: 111.
39 Powers 2011; Powers 2014: 95–123.
40 Ibn Hishām 1990, I: 163.
41 Conte 2001.

infant Muḥammad survived the death of his mother – before Ḥalīma came to feed him – thanks to the breastfeeding of his paternal uncle Abū Ṭālib.[42] In turn, the Prophet was later to suckle through the tongue his grandson Ḥusayn, son of Fāṭima, thus ensuring the passage of the Light, henceforth *nūr muḥammadī* in the agnatic line.[43]

b) This singular account brings the issue of suckling back into prominence. Following the salvatory gift of Abū Ṭālib, Muḥammad overcame the threat of drought and starvation thanks to the abundance of milk divinely bestowed on Ḥalīma bint Abī Dhuʾayb. She considered Muḥammad her son, just as he saw her sons as his brothers and Ḥalīma's daughter Shaymāʾ as his sister in lasting bond.[44] One cannot here speak of "milk adoption" in analogy to *tabannī*, yet Muḥammad's lifelong affection for Ḥalīma clearly stems from affiliation through suckling. To what extent, though, were women of the *jāhiliyya* enabled to generate ties of filiation with either males or females not adopted in name by their spouses? Muslim authors mention but few instances whereby the suckling of an adult male renders a former adoptee *maḥram*, unmarriageable, and thus free to remain in the domestic presence of his mistress and her female relatives. The classical case in point is that of Sālim, initially the adoptive son of one Abū Ḥudhayfa and his wife Sahla. At the Prophet's behest, she suckled her ward (*mawlā*) following the abolition of *tabannī*, who then continued to reside with the couple.[45] Yet, to our knowledge, no cases of autonomous filial adoption by suckling alone are recorded.

From this brief review, it appears that *tabannī* and *riḍāʿ* are not analogues. Even after the former's abolition, though, a woman's selective faculty to suckle remained largely given. Modern ethnography shows that this practice is still used to enable the incorporation of boys and girls into domestic groups to which they are alien, notably in cases of fosterage (*kafāla*). Yet this integrative power may not generate – notably following the twentieth-century introduction of civil registers – putative *nasab* without parallel recourse to secret adoption (*al-tabannī al-sirrī*); such generally requires the act of *raḍāʿa*, as described, for example, by Jamila Bargach in the context of contemporary Morocco.[46] Adoption, however framed, today still appears tempting enough to the childless for it to be explicitly forbidden in codified Arab family law (with the exception of Tunisia). For were this legal barrier to fall, women, married or not, would be

42 Ibn Shahrāshūb 1991, I: 59.
43 Ibn Shahrāshūb 1991, IV: 57, Conte 2001: 70–75.
44 Guillaume 1967: 576.
45 Mālik n. d.: 606; Conte 1994: 182–184.
46 Bargach 2002: 27–29.

empowered to generate filial bonds in autonomy, thus undermining the jurists' postulate that *nasab* is inherently agnatic as regards the transmission of patronymics and, thereby, of legitimate descent.[47] This premise suffices in and of itself, we argue, to justify the *jural* extension of marriage prohibitions derived from suckling well beyond the range mandated by the Quran (4:23) and either textually or ethnographically documented. Nevertheless, genealogical ties through women are central in the creation and recreation of *nasab*. In the next section, we will briefly describe the gendered dynamics of this process. This will allow us to understand better the unacceptability of nameless or individually labeled milk transfers as well as the agency of milk ties in the transgenerational continuity of kin collectives through marriage.

Suckling and lactation in *nasab* kinning processes

It has long been apparent that classical approaches of kinship studies were not in a position to explain kinning processes successfully in societies of Southwest Asia and beyond where Islamic jurisprudence prevails.[48] These societies mostly value the conjunction of patrilineal focus in the tracing of descent, the *ḥarām* status of women – both sacred and forbidden – and close-kin marriage to the extent of constituting a Maussian *fait social total*. Despite the transmission of rights and duties through fathers in most of these societies, named kin collectives are not constituted through a simple patrilineal rule of descent. In other words, there are no unilineal descent groups such as conceptualized by British functionalist descent theory.[49] It follows that the often-overestimated preference for unions between patrilineal parallel cousins – the children of two brothers – does not refer to prescriptive "endogamy." Nor does cousin marriage comply with French alliance theory,[50] since there is no marriage preference within one's own descent group in the absence of the latter. Marriages are concluded with all categories of patri- or matrilateral cross or parallel cousins. People are

---

47 This trait is clearly illustrated, for example, by Article 150 of the 2004 Moroccan family code or *Mudawwana*: "*al-nasabu laḥmatun sharʿiyyatun bayna al-abi wa-waladihī tantaqilu min al-salafi ilā al-khalafi*," which may be translated as "pedigree is legal kinship (or consubstantiality) between the father and his child transmitted from [his] forebears to [his] successors."
48 Conte/Walentowitz 2009.
49 Dumont 1971.
50 Dumont 1971.

thus related through several, intercrossing ties of kinship, making it in any case impossible to distinguish between discrete descent groups. Hence, we maintain, kinship and descent constructs variously designated in Arabic, Berber, Persian or Turkish as *qabīla*, *ashīra*, *ḥamūla*, *afus*, *tawshit*, *tabar*, *kabile*, etc., and dubbed "tribes," "clans" or "lineages" by anthropologists, are underpinned by very different logics of alliance and affiliation.[51] We argue that *nasab* – and its analogues – can only be understood as the result of a constant effort to recreate shared origins. This is a *recursive* process in which the transgenerational combination of marital unions concluded between close kin, as well as between non- or distant kin, results in ego-centered kin collectives, which encompass the descendants of apical sibling sets and their fathers (or more rarely mothers). In most such societies, these ancestral founders of shared origins are brothers. In others, such as the Tuareg Berber, shared origins may be tracked to brothers and sisters and their mother (or father, in some communities). In all cases, descent processes are not based primarily on parent-child filiation, as in Euro-American kinship and legal systems, but on siblingship. Marriage, rather than descent, here necessarily plays a constitutive role in kin group formation. These include systemically relevant, yet understudied, *badal* marriage exchange arrangements, predicated on the permutation of related or unrelated sibling sets (e. g., a brother and sister marry a sister and a brother).[52] Thus, *nasab* collectives and their analogues are boundless, interrelated kin networks, which are self-organizing and self-transforming through marriage.[53]

We propose to illustrate these transgenerational kinning processes through two ethnographic examples, namely the genealogy of Ṣaddām Ḥusayn and the making of shared origins among a Tuareg Berber community in Niger. These cases will demonstrate why the establishment of kinship through the transfer of milk cannot be nameless and remains problematic even when the milk is name-labelled. For if affiliation is a collective, transgenerational process fostered by marriages within a named kin collective, which is *retrospectively* based on siblingship, milk ties occur in a field predicated on *nasab*. Here, marriage prohibitions by *raḍāʿ* necessarily modify the shifting topography of marital alliances,

---

51 After anthropologist David Schneider proclaimed the end of kinship studies in 1984 in the Anglophone sphere, subsequent approaches of the so-called "new kinship studies" did not address marriage and its role in kin group formation such as *nasab* collectives. The rare studies in English on "new Middle Eastern kinship" focus on infertility and medically assisted reproduction, generally among the more well-to-do. See Schneider 1984; Carsten 2000; Inhorn/Birenbaum-Carmeli 2008; Clarke 2009.

52 Conte 2011.

53 Walentowitz 2011.

which configure the creation and recreation of shared origins, and are formative of kin collectives and patronymic networks. These structural underpinnings of kinning processes long modulated by Islamic jurisprudence are difficult to grasp because their jural and ethnographical representations often put forward genealogical narratives of unilineal descent.

The official, *vertical* genealogy of Ṣaddām Ḥusayn, illustrates well the exclusively agnatic representation of political legitimacy characteristic of much Arab genealogical tradition (see Figure 1).

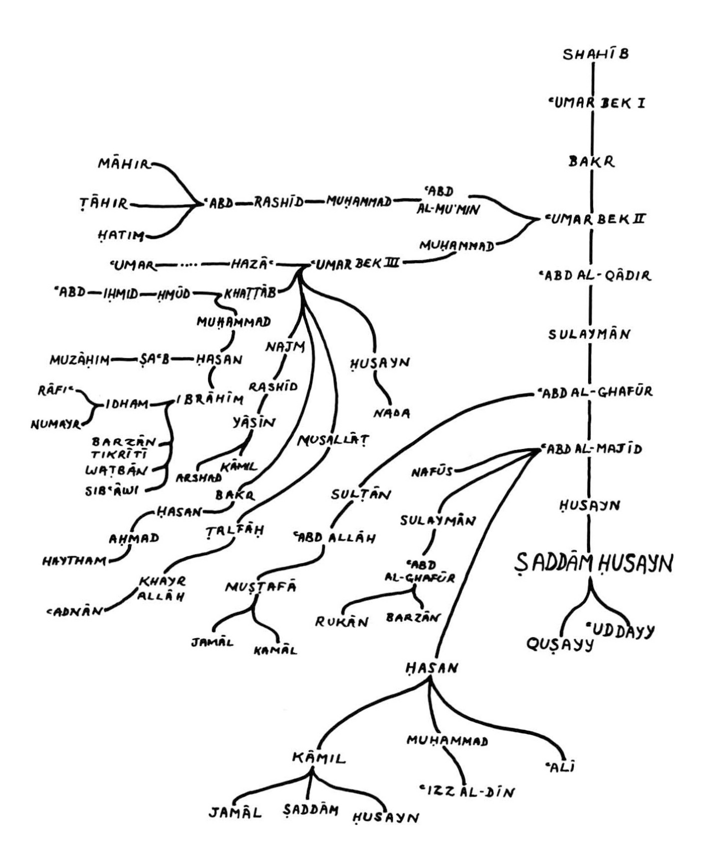


Fig. 1: Official genealogy of Ṣaddām Ḥusayn. This diagram has been drawn by Édouard Conte and published in an open source article, see footnote 54.

Graphically, men appear to beget men, who beget men, who beget men… If one introduces the missing women into the diagram, a very different picture emerges. Then the central element of the genealogical *grid* is not Ṣaddām, rather his adulated mother, flanked by his mother's brother, that is an opposite-

sex sibling pair without whose complicity Ṣaddām's political ascension would not have been possible (see Figure 2).[54]

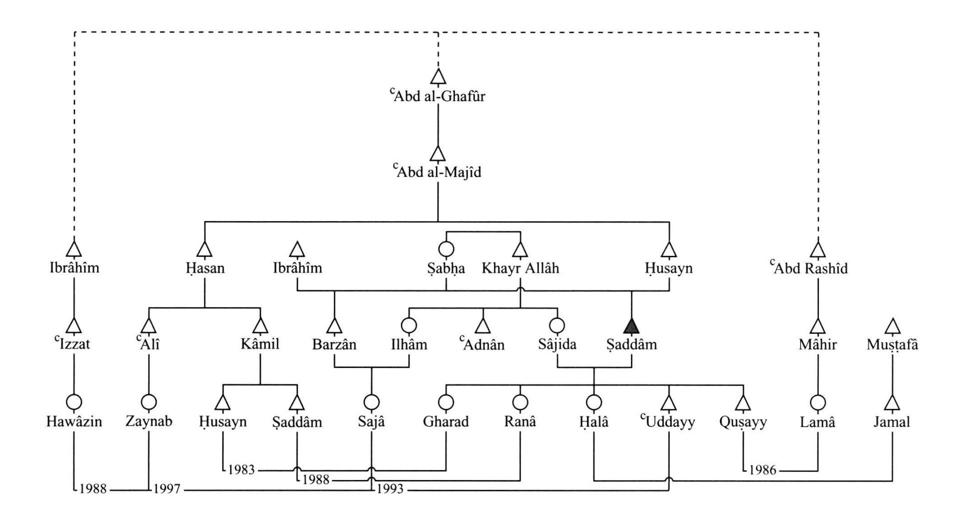


Fig. 2: Genealogical grid of Ṣaddām Ḥusayn.

Ṣaddām, whose father was reputed to have been a horse thief, married his mother's brother's daughter. The "weak agnatism" of his pedigree was later compensated for, however, by the unions of two of his daughters with grandsons of his father's brother. Hence, the "magic formula" that crowned this strategy was none other than classical sibling *badal*: the two sisters married two brothers to whom they were agnatically related. It was hoped by the actors that political kinship would best be consolidated through the rather confidential permutation of sibling pairs, thus maintaining the agnatic illusion connoted by Ṣaddām's official genealogy.

By contrast, a gender-balanced Tuareg community in Niger offers an example where uterine genealogical ties are not hidden but, rather, publicly valued, while otherwise using the same tools, namely sibling permutations among close kin as well as among distant relatives (see Figure 3).

54 The two diagrams reproduced here are part of a series of nine published by Amatzia Baram in his study entitled "La 'maison' de Ṣaddām Ḥusayn" (Baram 2001), which illustrate in detail the transformations of the Iraqi potentate's genealogical relations. We have previously commented them in Conte/Walentowitz 2009: 235–238.

Fig. 3: Exemplary genealogy of the Ayttawari Seslem, Niger © Saskia Walentowitz

They enable the ongoing recreation of *temeṭ* or “matricial kinship.”[55] The local core descent constructs designated as the “stomach” (*tedist*) and the “back” (*aruru*) have long been construed by anthropologists as the “matriline” as opposed to the “patriline.”[56] In fact, the “stomach” is formed by the multiple collateral ties of kinship relating Ego, the person of reference, to an ancestral set of sisters and brothers. Together, they strengthen the father’s “back,” i. e., Ego’s direct agnatic descent line. In other words, the “stomach” and the “back” are, as in the human body, the two sides of one coin. Just as in the case of Ṣaddām, the “back” is recursively and retrospectively reinforced by the transgenerational combination of marital unions among the descendants: these create, maintain, and possibly extend the “stomach” over time, thus strengthening the “back” in return. A person with a “strong back” is a person who can trace direct descent to all apical brothers and sisters.

55 The process this diagram traces is explored in Walentowitz 2004: 171–176 and 2011: 116–120.

56 See Bernus et al. 1986.

In such systems, there is no "endogamous" tribe or tree-like "segmentary" lineage, be it patrilineal or matrilineal. Rather, the collective is driven by the self-organizing dynamics of kinship. They give rise to intertwined, rhizomatic "tribal" networks owing to the constant interrelating through marriage of shifting *nuclei* of shared kin, indeed the descendants of apical sibling sets, which are themselves related through marriage by permutation at each founding generation.[57]

A more detailed description of such kinning processes is beyond the scope of this chapter. Here, we simply want to stress the transgenerational, recursive nature of *nasab* collectives in order better to understand *raḍāʿ*. Given the constitutive role of marriage, prohibitions by *raḍāʿ* (jural norms related to colactation) necessarily bear upon *nasab*-like kinning processes. In this perspective, we can now show how *riḍāʿ* (milk kinship) also plays a creative part in *nasab* processes. The following ethnographic example illustrates this assertion.

Among the Tuareg Berber in Central Niger, milk kinship (*anarum*) plays an important role in the creation and recreation of proximity. Within the above-mentioned network of relations, milk kinship plays a complementary role to matrimonial alliances. Babies are breastfed by their mothers as well as by numerous other lactating women during the first days following their birth.[58] Non-maternal breast milk is even the first milk a newborn is offered, as part of a birth ritual. A strong, sensitive person is one who cumulates as many descent lines as possible with paternal and maternal apical sibling sets (see Figure 3), as well as kinship links with ancestors of other tribal collectives. Equally, a person's body and soul should be fostered by breast milk offered by women who are distant kin, or who belong to status groups such as blacksmiths and former slaves. It might even be fed by women belonging to Fulani pastoralists or Hausa cultivators. *Milk kinship reinforces proximity where genealogical, social, or cultural distance prevents relatedness through marriage.* Thus, the establishment of multiple relations through marriage and lactation enacts an ontology of the person whose body and soul must be sensitive to multiple alterities in order to become a "person of name." Inversely, it is important that an orphaned child is not only breastfed by others but also by "mothers" such as the maternal grandmother, who will trigger lactation thanks to herbal remedies. There must be a balance between close and distant gifts of milk, as there must be a balance between close and distant kin marriages. A foundling may be adopted through lactation by a woman who purportedly belongs to the child's parents' kin group (*tawshit*): the close observation of a child's behavior is key to the choice of a fos-

57 Walentowitz 2011.
58 Walentowitz 2002; 2004.

ter mother who may breastfeed the child, even if only symbolically. Such affiliation processes are facilitated by the fact that Tuareg Muslims until recently did not apply codified family law derived from *fiqh*.

In contemporary Morocco, as stressed by Bargach,[59] the strategic recourse to *raḍāʿa* "is an example of how tradition is employed to subvert [the] institutionalized conservatism" of a legal system intent on obstructing any stratagem that might result in secret adoption (*al-tabannī al-sirrī*). The juridification of *kafāla* or legal fosterage in concert with the reform process of family law initiated since the 1990s[60] has reduced the extension of familial care for parentless children to a contractual institution of positive law,[61] thus negating the vitality of *raḍāʿa* as a powerful tool of kinning. Yet suckling, actual or symbolic, may transform the restrictive effect of marriage prohibitions between foster child and foster siblings or parents into a much broader web of proximity (*qarāba*) through affiliation (*intisāb* or *indimāj*) into the host family. This procedure may even lead to the bequeathal of a one third share of the guardian's estate to the ward, allowed through the procedure known as *tanzīl*, or an even larger portion if the "parents" are childless. These remarks equally apply to "traditional" non-judicial, adoption, known as *trebī* (from *tarbiyya*, education).[62] Such is the centrality of *raḍāʿa* in such cases that "many an adopted child is given a dry breast":[63]

> An additional cultural performance ritual employed by individuals and families in order to create, legitimize or normalize kinship bonds between them and an infant or child they wish to adopt or have secretly adopted is the highly symbolic gesture of the non-genitor woman (the fictive mother to be) offering a non-lactating breast to an infant; it is called *l-bezūl nāshfa*, dry breast.[64]

This offering enacts "motherhood, and hence fatherhood which is then cast as 'real' and legitimized in the immediate family frame, and further in the social context."[65] Suckling, dry or wet, as a kinning process generates a social space in which the danger of incestuous proximity is conjured in the eyes of all, close (*qarīb*) or alien (*gharīb*).

59 Bargach 2002: 139.
60 Buskens 2003.
61 See: "Dahir n° 1–02–172 du 1 rabii Il 1423 (13 juin 2002) portant promulgation de la loi n°15–01 relative à la prise en charge (la kafala) des enfants abandonnés."
62 Bargach 2002: 78–80 and passim.
63 Bargach 2002: 139.
64 Bargach 2002: 137.
65 Bargach 2002: 138.

The ethnographic examples given here show how ties of milk participate in *nasab* processes. The Prophet's saying asserting that marital prohibitions by *raḍāʿa* and *nasab* are analogous as regards marriage prohibitions should not be read as implying that milk kinship (*riḍāʿ*) is a form of "consanguinity" by milk or an equivalent of *nasab*. Fearing the "confusion of lines of descent" implies, rather, that the establishment of nameless relationships through anonymous gifts of milk impairs the controlled recreation of shared origins by transgenerational *nasab* networks enmeshed through *ṣihr* (alliance through marriage). Thus, it does not connote primarily a mingling of pre-existing, discrete, or "consubstantial" lineages. From this perspective, the labeling and registering of donated breast milk does not suffice to preserve *nasab* since we are speaking of a process, and not of an object. As already stated, *the gift of milk cannot be envisaged beyond situated, intra-acting networks of kinship and relatedness. In this sense* riḍāʿ *and* ṣihr *are counterparts construed in reciprocal analogy*.

The next section will enhance this analysis by describing ontologies of breast milk and breastfeeding. This will allow us to refine our understanding of the diverging jural positions regarding the gift of milk mediated through milk banks.

Ontologies of suckling and lactation

Societies of Islamic persuasion practice law, medicine, and kinship within a metaphysics ("ontology") Philippe Descola designates as "analogism"; prior to the publication of his *Beyond Nature and Culture*,[66] anthropologists generally accepted that cultures are but variations elaborated with reference to Nature in the singular. In this vision, breast milk was deemed a universal bodily substance diversely perceived. Yet, one now understands that this assumption responds to a Eurocentric metaphysical stance, which bifurcates "reality" into objective "primary qualities," such as breast milk as a substance, as opposed to subjective "secondary qualities,"[67] such as shared ideas about breast milk. This ontology corresponds to the common concept of "worldview" as a projection of ideas and actions upon a singular, pre-existing universe. Descola associates this procedure with a "naturalistic" ontology characterized, since late modern times, by the idea that beings and things are composed by similar tangible qual-

66 Descola 2005.
67 Whitehead 1920.

ities (e. g. molecules, organs, senses), while not sharing intangibles (e. g. intelligence, intention, soul).[68]

Analogism, by contrast, posits distinctiveness in both of these dimensions. Beings, things, qualities, phenomena "are fragmented into a multiplicity of essences, forms and substances separated by minute intervals. These are often ordered along a graded scale, such as in the *scala naturae* or the Great Chain of Being, which served as a cosmological model during the Middle Ages and the Renaissance."[69] From this perspective, the societies of southwest Asia and beyond typically entertain analogistic world-making processes. These are material-semiotic practices and concepts that literally create realities, rather than a "worldview." Analogistic breast milk is a fungible fluid that results from the transformation of other generative fluids such as blood and sperm. Thomas Laqueur described similar ontologies of breast milk and other generative fluids in Antiquity and pre-modern Europe.[70] Here, breast milk is neither a "substance" nor a mere "nourishment," since it cannot be disentangled from the persons and relations that engender it. It is highly unstable and ambivalent. Breast milk may be enacted as the fluid of life, or inversely as venom, depending upon a set of rules of behavior, such as those governing sexual relations during lactation or pregnancy.[71] Such conceptions are not to be confused with "beliefs," a concept specific to Western ontologies, which oppose "fact" and "faith." Analogistic breast milk, good or bad, is the tangible result of actions, not a pre-existing subject of either knowledge or belief. When it comes to understanding suckling and lactation in kinning processes long modulated by Islamic jurisprudence, we argue, one must avoid such "uncontrolled equivocations":[72] ulema, physicians, parents, and wet-nurses do not simply have different views on a same milk-white substance. Indeed, they are not referring to the same thing: Breast milk taken as nourishment according to modernist, biological definitions, for example, bears no relation to breast milk as a fungible proxy of relations in an analogistic universe. Furthermore, the very ways different actors speak about breast milk within naturalistic or analogistic ontologies bring the

68 Descola 2014.

69 Descola 2014: 276.

70 Laqueur 1990.

71 *Ghīla* signifies either "'nursing during the course of pregnancy' or 'sexual relations with a woman who is either pregnant or nursing a child.'" A textual debate has been ongoing since the dawn of Islam as to whether the practices in question are innocuous or deleterious (Benkheira 2001). Analogous ideas about "bad breast milk" among physicians and otherwise are attested in written sources since Antiquity. Ethnographically, they occur among all cultures of the greater Mediterranean basin, the Sahel and vast swathes of Asia until today.

72 Viveiros de Castro 2004.

fluid into various modes of being.[73] Breast milk can be a legal norm, a food, a vector of physical traits, a vehicle of health or disease, a ritual instrument, and more. These modes of being interconnect partially, in accordance with textual and ethnographic definitions of norms, prescriptions or opinions, and processes, which respectively ensure viability within each mode of being referent to reproduction, lactation, and suckling.

This novel anthropological approach sheds light upon the purportedly opposing positions formulated by ulema regarding the permissibility of the anonymous gift of breast milk in contemporary milk banks. Jurists who allow the anonymous administration of breast milk reason that its donation alone does not establish any relation of kinship.[74] In the absence of physical contact between nurse and suckling, or when breast milk is mixed with other fluids, the milk is transubstantiated into animal-like milk. By contrast, jurists who fear a "mingling of lines of descent" (*ikhtilāṭ al-ansāb*) prohibit *anonymous* milk donation; they assert that the relation remains contained within the breast milk. Asyūṭī, following al-Najjār[75] and others, argues that "the prohibition of marriage [by co-suckling] is linked to the material – milk, not to [contact with] its source which is the breast."[76] He goes as far as to assert, adds Rispler-Chaim, that the sale or donation of milk "is a plot of the Jews to ruin the genealogy of Muslims."[77] All of the above-quoted assertions are based on analogistic theories of heredity. Ethnographic and textual material regarding the transmission of traits of character or physical resemblance between wet-nurse and suckling is abundant.[78] It would be anachronistic and ethnocentric, though, to read such sources through a naturalistic prism. The "transmission" they refer to rests, rather, on non-genetic conceptions of non-naturalistic order; these are reminiscent of European theories concerning "impregnation" or "telegony," which suggest – as in Heinrich von Kleist's 1808 novel *Die Marquise von O* – that emotions, visual perceptions, gestures, words, actions, or indeed thoughts, could make an "imprint" on the child in the womb[79] or, in Arab contexts, through the gift of milk, be it technologically mediated or not.

Since ontologies of *raḍāʿ*, *raḍāʿa*, and *riḍāʿ* are predicated on non-dualistic analogism, it is not astonishing that controversies regarding milk banks tend to

---

73 Latour 2013.
74 al-Qaraḍāwī 1983.
75 al-Najjār 1999 [1986]: 152.
76 Rispler-Chaim 1993: 125.
77 Rispler-Chaim 1993: 125.
78 E. g., Granqvist 1947: 111; Khatib-Chahidi 1992: 120 and n. 10; Giladi 1999: 121, 123, 142.
79 Carol 2006.

become self-perpetuating. Furthermore, the fixity of codified 'Islamic law' here operates to the disadvantage of jurisprudence, based on analogistic reasoning (*qiyās*). Attending contradictions and discord (*ikhtilāf*) are intractable and may only, we claim, be solved by authoritative political arguments or decree, if then. The insoluble character of these issues stands in "uncontrolled equivocation"[80] to the advent of Western biomedical knowledge, technology, and concerned institutions: the last-mentioned enact a naturalistic (or modern) ontology of reproduction and pedigree conceived as a universal mold that transcends "cultural" or "religious" beliefs.[81] Let us now consider, by way of conclusion, how different schools of Islamic law in different countries enact, or indeed do not enact, human milk banks in practice. The final section will illustrate how the gendered dynamics of *nasab* empirically correlate with analogistic ontologies of suckling and lactation. The illusion of individual-centered legal norms in contrast to the collective quality of kinning processes within named *nasab* collectives will become apparent. The prism of modern, naturalistic perceptions of human reproduction and kinship reinforces this pitfall which we have tried to avoid.

Enacting milk banks in the Muslim world?

Al-Qaraḍāwī's 1983 fatwa met, as mentioned, with staunch majority opposition in Sunni theological circles, notably in Saudi Arabia and Egypt. It was only after 2004 that the acceptance of al-Qaraḍāwī's position by the ECFR[82] prompted the Egyptian authorities to follow suit in 2007. Thence, his opinion, when not categorically rejected, percolated in diverse guises through the Sunni world, without, however, leading to the creation of a single public milk bank administrating anonymous donations of mixed breast milk. Instead, private initiatives have taken multiple forms.

In Saudi Arabia, as AlHreashy observes,

> the Charitable Organization for the Care of Orphans launched the 'Creating Relatives for Orphans through Breastfeeding' program, through which a volunteer mother is assigned an orphan child to breastfeed. As a result, the child will experience the desired health effects of breastfeeding and will be provided with familial roots that help improve his or her psychological and social well-being.[83]

80 Viveiros de Castro 2004.
81 Descola 2014.
82 ECFR 2004.
83 AlHreashy 2018: 195.

Here, we find a clear example of the creative power of *riḍaʿ*, albeit restricted to motherless children, if not children without *nasab*.

In neighboring Kuwait, an institutional initiative has seen the light at the intensive neonatal care unit at Adan Hospital. Here, a single wet nurse and mother are brought into direct contact, thus personalizing the suckling relationship of preterm babies in a medicalized context, complying with both 'Western' scientific criteria of control and the requisites of *fiqh*.[84] Unfortunately, no data is available concerning procedures of matching.

In Singapore, as of November 2016, the *Fatwa Committee of the Islamic Religious Council* decreed: "To avoid cross-contamination with other milk, the hospital will ensure that milk collected in whole from the donor will not be mixed with others. Milk from one donor will be collected to be processed only when it reaches 2 to 3 litres." In this statement, milk is clearly a proxy for name. The fatwa continues: "The hospital has also informed that records and personal details of donors and recipients will be kept for at least 21 years." Thus, the baby receives the milk of several women, but *unmixed*: "Based on the information received by the Fatwa Committee from the hospital, each baby will be consuming milk from about 20 donors." This procedure allows the Council to conclude that "there is no basis to establish *maḥrāmiyya* when the woman or the group of women who donated the milk could not be identified." The final verdict is thus: milk banks are permissible. However, it remains unclear if the only existing milk bank in Singapore does, in fact, operate in conformity with the above-mentioned requisites of Muslim clients.[85]

Returning now to Turkey, the government withdrawal of the İzmir milk bank project in 2014 by no means extinguished public debate. A 2015 survey found that "the majority of the mothers [...] are against the establishment of Western-style HMBs [Human Milk Banks], whereas they have a more positive response to an alternative HMB when their religious concerns are relieved."[86] A 2016 study confirms that "to establish human milk banks in Muslim countries, we need to ensure that the mothers' milk will not be mixed and also develop a model where both donor and recipient can exchange information about each other."[87] In addition, recent sociological studies have shown that among "religious officers, 71.3 % agreed that human milk banking was acceptable if Islamic principles were followed, and recommended that each milk 'pool' should have a maximum of three donors and no more than three recipient infants, all of

84 al-Naqeeb et al. 2000.
85 Choo 2018.
86 Karadağ et al. 2015.
87 Kadioglu/Sahin/Alpa 2016.

whose identities must be known to all participant mothers (that is, the milk donors and the mothers of the infants who receive the milk)."[88] This middle-of-the-road verdict accepts the principle of pooling in restricted and non-anonymous form. Yet none of these solutions have been enacted, leaving Turkish citizens to their own devices.

All the Sunni examples just mentioned are in effect variations on a single partition: all countries mentioned recognize the value of medically controlled breast milk donations; however, none take the risk of creating a milk bank officially regulated by Islamic requirements. In Iran, by contrast, after years of debate, jurists concluded that only "actual suckling at the breast of a woman other than the biological mother, with the condition that the suckling is repeated several times" establishes a milk relationship that, in turn, generates marriage prohibitions.[89] Kinship does not obtain, however, "if the mother [feeds] the infant using a spoon" and, thanks to this artifice, the introduction of "Breast Milk Banks was officially permitted."[90] Thus, no bond is established without physical contact and the unmediated transmission of milk from wet-nurse to suckling. Curiously, however, the first (of eleven at the time of writing) Iranian milk banks was only opened in 2016.[91]

In Iran, the medical and technical procedures of Western origin relating to milk donation may be hybridized with ontologies of *nasab* and *raḍāʿ* since they are devoid of physical contact between donor and recipient, and thus do not establish relationships in a Shiite perspective.[92] How could this be shown better than through the Prophet's agnatic milk genealogy as developed by Ibn Shahrāshūb in opposition to the Sunni version as presented by Ibn Hishām (see above). In Sunni perspectives, ontologies of *nasab* and *raḍāʿ* do not hybridize, *in fine*, with Western ontologies of child development and lactation. For the medicalization of *raḍāʿ* would be analogous to marrying foreigners of "unknown pedigree," *majhūl al-nasab*. This would indeed entail the "mixture of lines of descent," that is to enmesh alien, indeed uncontrolled, networks of *nasab* and marriage (*ṣihr*) through breast milk donations, thus disabling the recursive recreation of shared origins.

88 Thorley 2016: 3.
89 Sardoueinasab 2013: 31.
90 Karbalaii 2019.
91 Tabriz University of Medical Sciences 2016.
92 Rahbari 2020. See too Doshmangir/Naghshi/Khabiri 2019.

References

AlHreashy, Fouzia Abdulaziz (2018): "Non-Maternal Nursing in the Muslim Community: A Health Perspective Review". *Journal of Clinical Neonatology* 7.4: 191–197.

Alnakshabandi, Kholoud / Fiester, Autumn (2016): "Creating Religiously Compliant Milk Banks in the Muslim World: A Commentary". *Paediatrics and International Child Health* 36: 4–6.

Altorki, Soraya (1980): "Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage". *Ethnology* 19: 233–244.

ANA (Anatolian News Agency) (2013): "Religious Leaders Mull Conditions for 'Breast Milk Bank'". *Hürriyet Daily News*, 27 February. https://www.hurriyetdailynews.com/religious-leaders-mull-conditions-for-breast-milk-bank-41942 (04/12/2021).

Andlauer, Anne (2013): "Débat – Banques de lait maternel: la Turquie est-elle prête? ". *lepetit-journal. com*. https://lepetitjournal.com/istanbul/actualites/debat-banques-de-lait-maternel-la-turquie-est-elle-prete-82875 (09/04/2021).

ʿAṭā, Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir (1406/1986): *Aḥkām al-zawāj ʿalā al-madhāhib al-arbaʿa*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Baram, Amatzia (2001): "La 'maison' de Saddam Hussein". In: *Émirs et presidents. Fugure de la parenté et du politique dans le monde arabe.* Edited by Pierre Bonte, Édouard Conte and Paul Dresch. Paris, CNRS Éditions, 301–329.

Bargach, Jamila (2002): *Orphans of Islam. Family, Abandonment, and Secret Adoption in Morocco*. Lanham, Rowman and Littlefield.

Benkheira, Hocine (2001): "Donner le sein, c'est comme donner le jour: La doctrine de l'allaitement dans le sunnisme medieval". *Studia Islamica* 92: 5–52.

Bernus, Suzanne et al. (eds.) (1986): *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Éditions de la MSH.

Buskens, Léon (2003): "Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere". *Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Argumentation in the 1990s.* Special Issue of *Islamic Law and Society* 1: 70–131.

Carol, Anne (2006): "La télégonie, ou les nuances de l'hérédité feminine". *Rives nord-méditerranéennes* 24, 11–21.

Carsten, Janet (2000): *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chabbi, Jacqueline (1997): *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Paris: Noêsis.

Choo, Felicia (2018): "More Than 600 Babies Benefitted from Singapore's Only Breast Milk Donation Bank". *The Straits Times*. https://www.straitstimes.com/singapore/health/more-than-600-babies-benefited-from-singapores-only-breast-milk-donation-bank (05/30/2021).

Clarke, Morgan (2009): *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Conte, Édouard (1994): "Le pacte, la Parenté et le Prophète: réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe". In: *Les complexités de l'alliance, IV. Économie, politique et fondements symboliques*. Edited by Françoise Héritier-Augé and Élisabeth Copet-Rougier. Paris: Éditions des Archives contemporaines, 143–185.

Conte, Édouard (2000): "Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales derives de l'allaitement selon l'ayatollah Khomeyni". In: *En substances. Textes pour*

Françoise Héritier. Edited by Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray and Margarita Xanthkou. Paris: Fayard, 157–181.

Conte, Édouard (2001): “Filiations prophétiques: réflexions sur la personne de Muhammad”. In: *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Edited by Pierre Bonte, Édouard Conte and Paul Dresch. Paris: Éditions du CNRS, 55–77.

Conte, Édouard / Walentowitz, Saskia (2009): “Kinship Matters. Tribals, Cousins, and Citizens in Southwest Asia and Beyond”. *Études rurales* 184: 217–248.

Dār al-iftāʾ al-miṣriyya (n. d.): “What is The Legal Opinion for Establishing a Bank for Storing Mothers Milk in a Muslim Country?” https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=7437 (04/10/2021).

Descola, Philippe (2005): *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe (2014): “Modes of Being and Forms of Predication”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4.1: 271–228.

Doshmangir, Leila / Naghshi, Maryam / Khabiri, Roghayeh (2019): “Factors Influencing Donations to Human Milk Bank: A Systematic Review of Facilitators and Barriers”. *Breastfeeding Medicine* 14.5: 298–306.

Dumont, Louis (1971): *Introduction à deux theories d’anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de marriage*. Paris/La Haye: Mouton.

ECFR (2004): “Making Use of Milk from Milk Banks in Western Countries for Muslim Babies”. Dublin: Islamic Cultural Centre of Ireland. *Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research* 4.5: 463–464.

El-Khuffash, A. / Unger, S. (2012): “The Concept of Milk Kinship in Islam: Issues Raised When Offering Preterm Infants of Muslim Families Donor Human Milk”. *Journal of Human Lactation* 28.2: 125–127.

Ghaly, Mohammed (2012): “Milk Banks Through the Lens of Muslim Scholars: One Text in Two Contexts”. *Bioethics* 26.3: 117–127. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467–8519.2010.01844.x (05/17/2021).

Ghaly, Mohammed (2019): “Sharia Scholars and Modern Biomedical Advancements: What Role for Religious Ethics in the Genomic Era?” In: *Islamic Ethics and the Genome Question*. Edited by Mohammed Ghaly. Leiden: Brill, 117–127.

Giladi, Avner (1999): *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Leiden: Brill.

Granqvist, Hilma (1947): *Birth and Childhood Among the Arabs*. Helsinfors: Söderström.

Guillaume, Alfred (1967 [1955]): *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah*. Karachi: Oxford University Press.

Héritier, Françoise (1994): “Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe”. In: *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Edited by Pierre Bonte. Paris: Éditions de l’EHESS, 149–164.

Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Mālik (1990/1410): *Sīrat al-Nabawiyya*. Cairo: Dār al-Manār, 2 vols.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān (d. 808/1406) (n. d.): *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār Ahyāʾ al-turāth al-ʿArabī.

Ibn Shahrāshūb, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī (1991/1412): *Manāqib āl Ibn Abī Ṭālib*. Beirut: Dār al-Āḍwāʾ, 5 vols.

Ibrāhīm Bek, Aḥmad (1424/2003): *Aḥkām al-aḥwāl al-shakhṣiyya fī al-sharīʿa al-islāmiyya wa-l-qānūn*. Cairo: Dār al-Jumhūriyya li-l-Ṣaḥāfa, 5th ed.

IIFA (1985): "Ruling on Establishing Milk Banks in Muslim Countries. Fatwa No: 259993". https://www.islamweb.net/en/fatwa/259993/ruling-on-establishing-milk-banks-in-muslim-countries (03/09/2021).

Inhorn, Marcia C. / Birenbaum-Carmeli, Daphna (2008): "Assisted Reproductive Technologies and Cultural Change". *Annual Review of Anthropology* 37: 177–196.

Kadioglu, Merve / Sahin, Nevin Hotun / Alpa, Demet Avci (2016): "Turkish Women's Attitudes and Views Regarding Human Milk Banking". *Journal of Nursing and Care*. https://www.hilarispublisher.com/proceedings/turkish-women-s-attitudes-and-views-regarding-human-milk-banking-17690.html (05/03/2021).

Karadağ, A. et al. (2015): "Human Milk Banking and Milk Kinship: Perspectives of Mothers in a Muslim Country". *Journal of Tropical Pediatrics* 61:3: 188–196

Karbalaii, Mahya (2019): "Number of Breast Milk Banks in Iran Reaches 10". *Iran Economy in Brief* of 08/22/2019. https://ieb.today/number-of-breast-milk-banks-in-iran-reaches-10 (05/10/2021).

Khatib-Chahidi, Jane (1992): "Milk Kinship in Shi'ite Islamic Iran". In: *The Anthropology of Breast-Feeding. Natural Law or Social Construct*. Edited by Vanessa Maher. Oxford: Berg, 109–132.

Khumainī, Rūḥallāh (n. d. [1961]): *Tawżīḥ al-masāʾil*. Qom.

Laqueur, Thomas (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno (2013): *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge: Harvard University Press.

Madelung, Wilfred (1997): *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mālik, ibn Anas (d. 179/795) (n. d.): *Al-Muwaṭṭaʾ*. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Baqī. Cairo: Maṭbaʿa Dār Aḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya.

Muslim, Abū l-Ḥusayn (Muslim) ibn al-Ḥajjāj (d. 261/875) (n. d.): *Saḥīḥ Muslim*. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Baqī. Cairo, Maṭbaʿa Dār Aḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya. See too: https://sunnah.com/muslim/17 (05/17/2021).

al-Najjār, ʿAbd Allāh Mabrūk (1999 [1986]): "Mawqif al-islām min bunūk laban al-ummahāt". In: Giladi 1999: 143–157. [Reproduced from *Majallat al-Azhar* 59: 447–455]

al-Naqeeb, Niran et al. (2000): "The Introduction of Breast Milk Donation in a Muslim Country". *Journal of Human Lactation* 16.4: 346–350.

Ozdemir, R. et al. (2015): "Human Milk Banking and Milk Kinship: Perspectives of Religious Officers in a Muslim Country". *Journal of Perinatology* 35: 137–141.

Powers, David S. (2011): *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Powers, David S. (2014): *Zayd: The Little Known Story of Muḥammad's Adopted Son*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1983): "Bunūk al-ḥalīb". In: *Nadwat al-injāb fī ḍawʾ al-islām*. Edited by ʿAbd al-Rahmān al-ʿAwādī Raḥmān and Aḥmad al-Jundi. Kuwait City: Islamic Organization for Medical Sciences, 50–57.

Rahbari, Ladan (2020): "Milk Kinship and the Maternal Body in Shi'a Islam". *Open Theology* 6, 43–53.

Rispler-Chaim, Vardit (1993): *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Leiden/New York/Cologne: Brill.

Rubin, Uri (1993): "'Al-Walad li-l-Firāsh' on the Islamic Campaign against 'Zinā'". *Studia Islamica* 78: 5–26.

Safian, Yasmin Hanani Mohammed (2016): “The Contribution of Yusuf Qaradawi to the Development of Fiqh?”. *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law* 4: 45–53.
Sardoueinasab, Mohammad (2013): “Child Adoption from Iranian Law View”. *International Journal of Liberal Arts and Social Science* 1.2: 29–38.
Schneider, David M. (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. Chicago, University of Chicago Press, 2nd ed.
SFC (Singapore Fatwa Committee) (2017): Administration of Muslim Law Act (Chapter 3, Section 32) Fatwa Issued by Fatwa Committee, Islamic Religious Coucil of Singapore. https://www.muis.gov.sg/-/media/Files/OOM/Fatwa/Fatwa-Text-on-Milk-Bank-English.pdf (04/12/2021).
Shah, Sayed Sikanar (1994): “Fosterage as a Ground of Marital Prohibition in Islam and the Status of Human Milk Banks”. *Arab Law Quarterly* 9.1: 3–7.
Tabriz University of Medical Sciences (2016): “First Iranian Breast Milk Bank Established at TUOMS”. https://en.tbzmed.ac.ir/News/110/First-Iranian-Breast-Milk-Bank-Established-at-TUOMS.html (05/21/2021).
Thorley, Virginia (2016): “Milk Kinship and Implications for Human Milk Banking: A Review”. *Women’s Health Bulletin*, 3.3, e36897.
van Gelder, Geert (2005): *Close Relationships. Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature.* London, I. B. Tauris.
Viveiros de Castro, Edouardo (2004): “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti*, 2.1: 3–22.
Walentowitz, Saskia (2002): “Lait d’honneur et seins charitables. Les pratiques d’allaitement non maternel chez les Touaregs de l’Azawagh”. In: *Allaitement en marge.* Edited by Doris Bonnet, Catherine Legrand-Sébille and Marie-France Morel. Paris: L’Harmattan, 111–140.
Walentowitz, Saskia (2004): “Ego et alter ou comment la parenté fait corps avec la personne chez les Touaregs de l’Azawagh (Niger)”. In: *Corps et affects.* Edited by Françoise Héritier and Mararita Xanthakou. Paris: Odile Jacob, 169–185.
Walentowitz, Saskia (2011): “Germanité, alliance, filiation. Les dynamiques autopoïétiques de la parenté touarègue”. In: *L’argument de la filiation aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Edited by Pierre Bonte, Enric Porqueres i Gené and Jérôme Wilgaux. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 107–137.
Watt, W. Montgomery (1953): *Muhammad at Mecca.* Oxford: Clarendon Press.
Wīḥ, Ashraf ʿAbd al-Rāziq (2002): *Ḍawābiṭ al-taḥrīm bi-l-raḍāʿ wa-taṭbīqātuhā ʿalā bunūk al-laban. Dirāsa muqārana li-l-fiqh al-islāmī.* Ṭanṭā: Maṭbaʿat Jāmiʿat Ṭanṭā.
Whitehead, Alfred North (1920): “Theories of the Bifurcation of Nature”. In: *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 26–48.
Yokmaç Çelik, Nermin / Çelik, Safa (2014): “Milk Banking in Turkey: Review”. *Turkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law and History* 22.1: 33–37.
Zaman (2013): “Breast Milk Bank Project Creates Concerns of Feasibility, Ethics”. *Zaman* of 3 March 2013. https://en.haberler.com/breast-milk-bank-project-causes-religious-and-257025/ (05/17/2021).

Stephan Guth

Von der Entdeckung zur Krise des „unabhängigen Selbst“

Eine literarische Geschichte der *agency* des Subjekts in der nahöstlichen Moderne

Als ein Schlüsselbegriff der Moderne, der eng mit dem Konzept der „Freiheit“ und staatlicher Souveränität verknüpft ist, spielte der Begriff „Unabhängigkeit“ zweifellos nicht nur im Westen, und hier speziell seit der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung, eine prominente Rolle. Vielmehr konnte er auch in ehemals kolonisierten Ländern, einschliesslich weiter Teile des Nahen Ostens, überragende Bedeutung erlangen. Wann tauchte er erstmals in der Region auf? In welchem Zusammenhang wurde er gebraucht, und welche einheimische Terminologie wurde verwendet, um ihn einzuführen und attraktiv zu machen? Und was wurde im Laufe der Zeit aus dem Ideal der „Unabhängigkeit“? Gestützt auf für derartige Untersuchungen gemeinhin besonders ergiebige *literarische* Werke versucht der vorliegende Essay, die Geschichte der Idee für circa die ersten hundert Jahre zu skizzieren, eine Entwicklung, die, wie wir sehen werden, eng mit dem Projekt einer nahöstlichen Moderne verknüpft ist und die von der Entdeckung der Unabhängigkeit des Subjekts zu dessen tiefer Krise führen wird. Der Schwerpunkt liegt auf *arabischen* Texten und der *arabischen* Welt, doch wird immer wieder auch der Befund *türkischer* Romane und Novellen ausgewertet.

Vorgeschichte

Das Verbalnomen *istiqlāl*, das heutzutage gemeinhin die Bedeutung „Unabhängigkeit“ wiedergibt, ist schon sehr alt – laut *Doha Historical Dictionary of Arabic* (DHDA) ist es bereits für die islamische Frühzeit belegt.[1] In der Bedeutung, mit der es bei seiner Ersterwähnung erscheint – „für wenig halten, für gering erachten“, speziell auch „Geringschätzung“[2] –, lässt sich das Wort allerdings nur

1 *DHDA* gibt einen dem Umayyadenherrscher ʿAbd al-Malik b. Marwān zugeschriebenen und auf ca. 75 AH / 694 u. Z. datierten Ausspruch als Erstbeleg; s. *DHDA* (s. v. استقلال).

2 Zum selben semantischen Komplex „wenig, gering“ – der bereits semitisch ist (Bergsträsser 1928: *„light, little, fast“) – gehören das laut *DHDA* schon etwa 60 Jahre früher (11 AH / 632

https://doi.org/10.1515/9783110767506-022

schwer als semantischer Vorläufer der späteren „Unabhängigkeit" begreifen. Wahrscheinlicher ist es, dass letztere auf eine andere Grundidee, die im Arabischen neben der Idee *„wenig, gering" gleichfalls mit der Wurzel √QLL verknüpft sein kann, zurückgeht, nämlich *„sich absondern, sich vereinzeln, allein handeln". Reflexe dieser Grundidee zeigen sich z. B. in dem bereits vorislamisch belegten *istaqalla* „abreisen, sich auf den Weg machen" (*DHDA*: –108 AH / 517 u. Z.)[3] und besonders auch in zwei laut *DHDA* bereits beim Dichter Imruʾ al-Qays belegten Wortbedeutungen: *istaqalla* „aufgehen, hoch am Himmel stehen (Sterne etc.)" und *mustaqill* „erhöht, erhaben" (*DHDA*: –80 AH / 544 u. Z.).[4]

Begriffswandel

Das schon früh recht breit ausdifferenzierte semantische Spektrum[5] scheint in der Folgezeit mehr oder weniger unverändert geblieben zu sein, bis im 19. Jahrhundert dann weitere Bedeutungen hinzutraten. Mangels hinreichender Digitalisierung arabischer Texte der Nahḍa-Zeit sind verlässliche, lexikostatistisch fundierte Aussagen über die Ersterwähnung moderner Begriffe bzw. die Verwendung alter Lexeme mit neuer, moderner Bedeutung leider immer noch kaum möglich, so dass wir nach wie vor nur auf einer recht impressionistischen Grundlage arbeiten können. Doch sollte man auch die Funde und Eindrücke, die einzelne ForscherInnen aufgrund langjähriger in- und extensiver Beschäfti-

u. Z.) belegte Partizip *mustaqill* „wenig nehmend" (Gegensatz: *mustakṯir*) und das entsprechende Verb *istaqalla* „wenig (*min aš-šayʾ* von etw.) tun" (z. B. wenig beten) (im Ggs. zu *istakṯara*), s. *DHDA* (s. v. مستقلَّ ، استقلَّ).

3 S. *DHDA* (s. v. استقلَّ).

4 Wie (und ob) der Komplex „wenig, gering" etymologisch mit demjenigen von „sich absondern, vereinzeln" und einem weiteren – „aufheben" – zusammenhängen mag, ist noch unklar; vgl. dazu meinen Eintrag zur Wurzel √QL:(QLL) in *EtymArab*.

5 de Biberstein Kazimirskis *Dictionnaire* (1860), das auf Fīrūzābādīs *Qāmūs* (14. Jh.) basiert, verzeichnet 13 „klassische" Bedeutungen allein für das Verb *istaqalla:* „1 trouver, estimer qu'il y a peu; trouver que le nombre de personnes est petit; *de là*: 2 regarder avec dédain, tenir peu compte de…; 3 partir, s'en aller (se dit des hommes); 4 hisser sur ses épaules ou sur sa tête et porter (*p.ex.*, une cruche); 5 être haut, sublime, bien haut au-dessus de nos têtes (en parlant de la voûte des cieux, etc.); 6 grandir (se dit des plantes); 7 s'élever très-haut (*fī* dans les airs, se dit d'un oiseau); 8 s'enorgueillir, s'élever au-dessus de ses semblables (se dit d'un homme fier); 9 se rétablir et se lever (se dit d'un malade); 10 être saisi d'un tremblement; 11 se mettre en colère; 12 saisir qn (se dit d'un tremblement); 13 s'emparer exclusivement de qc (*p.ex.* du pouvoir), *et de là:* être souverain indépendant. – Au passif, *ustuqilla nawman:* être plongé dans un profond sommeil." Kazimirski 1860: s. r. *QLL*.

gung mit Nahḍa-Texten gewonnen haben, nicht unterschätzen. Unter dem Vorbehalt eventuell nötiger späterer Justierung nach computerunterstützter Auswertung grösserer repräsentativer Datenmengen lässt sich daher, basiert auf dem derzeitigen Forschungsstand, für den Moment davon ausgehen, dass *istiqlāl* erstmals gegen Ende der 1850er Jahre mit der modernen Bedeutung „Unabhängigkeit“ als Äquivalent für das französische *indépendance* auftauchte. Bei der Suche nach einer arabischen Entsprechung bot sich das Wort vermutlich deshalb an, weil es zuvor schon in der osmanischen Verwaltungssprache die eigenständige oder gar uneingeschränkte Entscheidungsgewalt höherer Beamter, insbesondere militärischer Befehlshaber oder Provinzgouverneure, bezeichnen konnte.[6] Zu diesem Zeitpunkt war die Bedeutung von *istiḳlâl* noch derjenigen von *istibdâd*, das später zur Wiedergabe von „Absolutismus, Alleinherrschaft“, ja „Despotie, Tyrannei“ dienen sollte, noch recht ähnlich.[7] Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts jedoch gibt es, so B. Lewis, Anzeichen dafür, dass

> the new meaning of “sovereign independence” was becoming known, and it is specifically cited in a British consular dispatch of 1858 from Jerusalem.[8] By the late nineteenth century, the use of *istiqlāl* in the sense of “political sovereignty” or “independence” was general in both Turkish and Arabic. Together with “freedom”, it came to express the ultimate objective of political struggle against oppressive rule in the period of European imperial domination, and the somewhat longer period of European intellectual influence. [9]

Fast aus demselben Jahr, in dem die von Lewis genannte diplomatische Note verschickt wurde, stammt die erste mir bekannte Erwähnung des Begriffs *is-*

---

6 Lewis 1988: 112, mit Endnote 44 (mit Bezug auf „Meninski, p. 199“ und „Clodius, p. 558“, wo osm. *istiḳlâl* mit „absolute authority, full power“ übersetzt wird). – Vgl. auch Kazimirski 1860: *istiqlāl* „indépendance, pouvoir indépendant d’un souverain“; und Zenker 1866: *istiḳlāl* „action de s’emparer exclusivement de qc, pouvoir absolu […] | das [A]usschliesslich[-H]aben, ungetheilt mit anderen, Machtvollkommenheit, unumschränkte Macht […]“. – Drei Jahrzehnte zuvor (1828) nimmt Bocthor zwar das Lemma *indépendance* in sein Wörterbuch auf, schlägt als Übersetzung jedoch nicht *istiqlāl* vor, sondern *ḥurriyya* „Freiheit“, *ʿadam al-ʿalāqa bi-* „Nicht-Bindung an“; für *indépendant* im Sinne von „qui ne dépend de personne“ wählt er zwar auch *mustaqill*, jedoch nur als eine von mehreren Möglichkeiten, u. a. *ḫāliṣ* oder *qāʾim bi-ḏātih*. Bocthors arabische Termini spiegeln nicht den tatsächlichen Sprachgebrauch wider, sondern sind als seine eigenen Vorschläge zu bewerten.

7 Lewis 1988: 112 führt eine osmanische Belegstelle aus dem Jahre 1834 an, in der *istiḳlāl* noch mit *serbestī* „Freiheit“ kontrastiert. – Vgl. auch Bustānī 1869 (s. v. QLL): „*istaqalla bi-raʾyih* = *istabadda bih*, [Herrscher, Gouverneur:] *tafarrada bi-l-wilāya*, *lam yušrik-hu fīhā ġayruh* (die Herrschergewalt allein ausüben, niemanden daran beteiligen).“

8 Lewis 1988: 158, n. 46: “Cited by A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800–1901* (Oxford, 1961), pp. 147–48.”

9 Lewis 1988: 112 (meine Anführungszeichen – S. G.).

tiqlāl in der Kombination *istiqlāl ḏātī* „Unabhängigkeit/Eigenständigkeit des Selbst". Sie findet sich in Ḫalīl al-Ḫūrī's programmatischem Vorwort (*muqaddima*) zu seinem Roman *Way, iḏan lastu bi-Ifranǧī* („Oh weh, dann bin ich also doch kein Europäer!", erstmals 1859 in *Ḥadīqat al-Aḫbār*, dann 1860 als Buch).[10] Der unmittelbare Kontext ist hier eine literaturtheoretische Diskussion, in der der Autor zwei Aleppo-Gedichte, ein arabisches von al-Mutanabbī und ein französisches von Lamartine, strenger kritischer Beurteilung unterzieht und abschliessend für die Literatur sowohl Leidenschaftlichkeit, als auch Wirklichkeitsnähe und realistische Plausibilität anmahnt. Jedem zeitgenössischen Dichter schärft er ein, dass es zu seinen wichtigsten Aufgaben/Pflichten (*wāǧibāt*) gehöre,

> sich [stets] der Unabhängigkeit seines Selbst und seiner Freiheit bewusst zu bleiben (*an yašʿura bi-stiqlālihi ḏ-ḏātī wa-ḥurriyyatih*[11]) und kein Werkzeug zur Ausführung der Wünsche und Ziele anderer zu sein. Er muss sich nach dem Grundsatz des weisen Sokrates verhalten, [der besagt,] dass die Wahrheit, die die Eingebung seinem edlen Genie verleiht, nicht verkäuflich ist.[12]

Nur so lasse sich die wichtigste Mission der Dichtung erfüllen, nämlich „Eindruck auf die Seele [der Leserschaft, der Mitmenschen] zu machen". Dies werde einem Dichter aber nur dann gelingen, wenn er es vermöge, „die Leute das fühlen zu lassen, was er selbst fühlt", und hierzu wiederum seien eben ein Bewusstsein und „Spüren" von Freiheit und *istiqlāl ḏātī* unabdingbar.[13]

Die politische Dimension, die der Begriff *istiqlāl*, wie Lewis zeigte, schon kurz zuvor haben konnte und die in der Folgezeit dann prominent werden sollte, fehlt, wie man sieht, in al-Ḫūrīs literaturtheoretischer Grundsatzdiskussion

---

10 Über den Roman habe ich selbst ausführlich gearbeitet, zunächst v. a. in meiner Habilitationsschrift (Guth 2003), wo ich mich stark auf R. Wielandts (1980) Analyse stützte, dann im etwas weiterführenden Artikel (Guth 2019). In beiden Arbeiten finden sich Hinweise auf einschlägige Sekundärliteratur.

11 Die ursprüngliche (Zeitschriften-) Version des Romans (1859) hat hier noch *ḥurriyyat al-inšāʾ* „schriftstellerische Freiheit" statt des allgemeineren *ḥurriyya* „Freiheit" der Buchausgabe (1860), siehe ed. Dāġir 2009: 64, Fn. 7. Von einem Jahr zum nächsten hat der Autor hier also eine gewaltige Generalisierung vorgenommen – ein Indiz dafür, dass es al-Ḫūrī inzwischen wichtig geworden war, schriftstellerisches Handeln als nur *einen* von vielen anderen Bereichen zu begreifen, in denen Unabhängigkeit und Freiheit eingeschränkt werden können. Es liegt nahe, diese Ausweitung im Zusammenhang mit der verstärkten Politisierung der Lage im Jahr des „ersten libanesischen Bürgerkriegs" zu sehen.

12 ومن أهم واجباته أن يشعر باستقلاله الذاتي وحريته، وأن لا يكون آلة لتنفيذ مآرب الناس وغايتهم، وأن يسلك على مبدأ سقراط الحكيم في عدم بيع الحقيقة التي ينزلها الإلهام على قريحته الفاضلة – al-Ḫūrī 1860: 20–21; Orthographie und Zeichensetzung nach ed. Dāġir 2009: 64.

13 Ed. Dāġir 2009: 64.

über poetische Authentizität zunächst. Doch weist sein Begriff der „Unabhängigkeit des Selbst" gleichermassen deutlich moderne Züge auf. *Istiqlāl* bezeichnet bei ihm nicht mehr die ungeteilte Macht und uneingeschränkte Entscheidungsgewalt eines Herrschers; vielmehr bezieht al-Ḫūrī durch die Kombination mit dem *nisba*-Adjektiv *ḏātī* den Begriff *istiqlāl* auf das „Selbst", *ḏāt*, und deutet den Ausdruck *istiqlāl ḏātī* hier speziell als Freiheit und Autonomie des dichtenden Subjekts. Durch den Kontext der Diskussion um Authentizität und Leidenschaftlichkeit in der Poesie ist dieses unabhängig-eigenständige, kreative Subjekt ausserdem nicht nur ein seine Umwelt realistisch beobachtendes und kritisch beurteilendes, sondern auch ein fühlendes, empfindsames Subjekt. Kritischer Blick und emotionale Sensitivität werden dabei auch bei der Leserschaft vorausgesetzt.

Andere Passagen in al-Ḫūrīs *Muqaddima* sowie der eigentliche Roman, dem sie vorangestellt ist, weiten den Bedeutungshorizont des Begriffs *istiqlāl* alsdann nochmals aus. Die Erzählung handelt vom um die 1850er Jahre in nahöstlichen Gesellschaften offenbar auffallend um sich greifenden Phänomen der „Euromanie", arabisch *tafarnuǧ* („sich ‚fränkisch', d. h. europäisch, geben", von *ifranǧ* „Franken, Europäer"), und will der Leserschaft nicht nur aufzeigen, wie peinlich-lächerlich ein ignorant-unreflektiertes Nachahmen westlicher Moden seiner Meinung nach sein kann, sondern ihr auch drastisch die potentiell tragischen Konsequenzen eines leichtfertigen Aufgebens oder gar Verleugnens eigener, „östlicher/orientalischer" Identität – der „einheimischen Art der Existenz" (*wuǧūd ahlī*),[14] wie al-Ḫūrī es nennt – vor Augen vor Augen führen: der Anti-Held fällt auf einen Betrüger herein, eine Verlobung geht in die Brüche, ein aufrechter junger Einheimischer geht aus Gram ins Ausland, eine junge Frau aus Scham und Reue ins Kloster. Hier wird deutlich: al-Ḫūrīs im Vorwort ausgesprochene Mahnung, die „Unabhängigkeit des Selbst" zu wahren, ist für den Autor keineswegs nur von poetologischer Relevanz, es geht vielmehr um kulturelle Identität an sich. Eigentlich hätten die Zeitgenossen allen Grund, auf diese Identität stolz zu sein. Doch leider sei das offenbar nicht allen bewusst, was umso schwerer wiege, als nichts Geringeres als der Aufschwung (*nahḍa*) der Nation (*umma*) auf dem Spiel stehe[15] (wobei *umma* hier noch nicht als politische, sondern vor allem als kulturelle Grösse verstanden ist).

14 Die Übersetzung des Begriffs folgt Wielandt 1980, s. oben, Fussnote 10. Für ausführliche Belege vgl. die ebd. genannten Studien.
15 al-Ḫūrī 1860: 58.

Ein verborgener Riss im Selbstbewusstsein

In *Way, iḏan lastu bi-Ifranǧī* begegnet uns ein „Selbst", das in mehrfacher Hinsicht die Züge moderner Subjektivität aufweist. Die für die Moderne charakteristische Subjekt-Objekt-Spaltung[16] ist vollzogen – dem Ich des Erzähler-Autors als dem Subjekt steht die Welt als sein Objekt gegenüber –, und das Ich affirmiert die „Unabhängigkeit" seines Selbst, indem es diese Welt kritisch beobachtet, rational analysiert und bewertet.[17] Das seiner Identität und Autorität als „unabhängige" rationale und moralische Instanz bewusste Subjekt konstituiert sich ferner durch seine Kreativität und Emotionalität: es ist ein dichtendes, die Welt in symbolische Repräsentationen fassendes sowie ein fühlendes, empfindsames Ich.

Das aus al-Ḫūrī sprechende Subjekt (für dessen Herausbildung es freilich schon früher Anzeichen gab,[18] das meines Wissens jedoch erstmals hier die neue „Unabhängigkeit des Selbst" explizit macht) ist nicht nur seiner selbst bewusst, sondern fühlt und gebärdet sich auch entsprechend souverän und überlegen. Seine *agency* markiert dieses Subjekt insbesondere, indem es Gesellschaftskritik übt, und dies oft mittels beissender Satire. Dementsprechend schildert auch al-Ḫūrī die ignorante Europäernachahmung seines Anti-Helden Mīḫālī aus der Position des scharf beobachtenden, überlegenen Kritikers, der selbst den souveränen Überblick hat und daher die weit verbreitete Euromanie seiner Zeitgenossen am Beispiel Mīḫālīs exemplarisch lächerlich machen kann.

Sich selbst jedoch hält al-Ḫūrīs Erzähler – der hier weitgehend mit dem Autor gleichgesetzt werden darf[19] und für die neue, aufstrebende Gebildetenelite, die *efendiyya*, steht – offenbar für gefeit gegenüber den Anfechtungen seiner

---

16 Vgl. die Einträge „Subjekt" (W. Mesch), „Subjekt-Objekt-Spaltung" (W. Mesch), und „Subjektivität" (M. Esfeld) in Prechtl/Burkard 1999.

17 Der Selbstbezug drückt sich meines Erachtens auch in der Bevorzugung von Verben, Verbalnomina und Partizipien aus, die das *t*-Morphem enthalten. Zu weiteren Überlegungen zur Morpho-Semantik des Nahḍa-Wortschatzes vgl. Guth 2021. Als Verbalnomen des X. Stammes gehört selbstverständlich auch *istiqlāl* in diese Gruppe, denn der X. Stamm ist ja die *t*-Entsprechung zum IV. Stamm und bezeichnet, etymologisch, ein „*Sich-selbst*-Heraus-/Hervor-/Anheben, -Absondern" (*aqalla*, *iqlāl*). (Der erste Bestandteil des -*st*-Morphems des X. Stammes, -*s*-, ist ein Reflex des alten semitischen Kausativmorphems *-*š*-, das im arabischen IV. Stamm als -*ʔ*- erscheint, das sich aber in der Kombination mit dem reflexiven -*t*- als -*st*- erhalten hat.)

18 Vgl. hierzu Guth 2022.

19 An verschiedenen Stellen im Vorwort unterstreicht der Autor, dass sich die im Folgenden zu erzählenden Ereignisse eben zu der Zeit zugetragen hätten, als er selbst jüngst in Aleppo weilte, und das Erzähler-„Ich" des Hauptteils ist vom „Ich" des (nicht-fiktiven) Vorworts hernach nicht unterscheidbar.

Zeit; nirgends zweifelt er an sich und am modernen Ideal des „unabhängigen Selbst“ als solchem. Sein Selbstbewusstsein und seine Überlegenheit tragen Züge von Elitarismus und Überheblichkeit – in dieser Hinsicht könnte man in seinem *istiqlāl* nicht nur die neue „Unabhängigkeit“, sondern vielleicht auch noch Reste der älteren Bedeutung als quasi-selbstherrliche „Alleinherrschaft“ (s. oben) erkennen.

So von sich überzeugt, erkennt der Erzähler-Autor nicht, dass sein eigenes Selbst in Wahrheit gar nicht so unabhängig ist, wie er offenbar annimmt. Rotraud Wielandt hat in der Literatur jener Zeit eine typische Figur nachgewiesen, die sie den „europäischen Bestätiger vom Dienst“ nennt.[20] In ‚reiner‘ Ausprägung erscheint diese Figur laut Wielandt erstmals 1882, im Jahr der britischen Okkupation Ägyptens, in ʿAlī Mubāraks *ʿAlamaddīn*. Im Grunde findet sie sich aber bereits in al-Ḫūrīs *Way*, wenn auch nur indirekt und gewissermassen *ex negativo*, nämlich in der Gestalt des französischen „Comte“ Edmond (der in Wahrheit ein Gauner ist). Denn auch diesem fällt im Ganzen des Romans letztlich „die Rolle desjenigen [zu], der der [...] Bezugsgruppe des Autors [...] zu bescheinigen hat, daß sie im Entscheidenden doch die Überlegenen sind.“[21] „Comte“ Edmond tut dies, indem er immer wieder die Ignoranz des Möchtegern-Europäers Mīḫālī entlarvt und dem Erzähler-Autor auch dadurch, dass er sich am Ende als Betrüger erweist, mit dessen Analyse und Kritik der Gesellschaft letztlich insgesamt Recht gibt. Mit Wielandt liegt es nahe, „das Auftreten einer solchen Gestalt [...] als Indiz für ein bereits gebrochenes kulturelles Selbstbewußtsein zu bewerten“[22] – selbst zur Unterstützung seiner Warnung gegen Europäisierung braucht der Autor eine Europäerfigur!

Wie wir sehen werden, sollte das Propagieren von Unabhängigkeit, ohne sich selbst innerlich wirklich frei gemacht zu haben, in der Folgezeit fatale Auswirkungen haben. Zunächst jedoch gibt es für das Subjekt, das sich erst vor kurzem seiner „Unabhängigkeit“ bewusst geworden ist, andere Prioritäten. Es wird sich seiner neuen *agency* erst nach und nach, v. a. im Zuge der Nationswerdung, in vollem Umfang gewahr werden und diese *agency* sodann erst einmal in diesem Rahmen auszuüben suchen. Es wird darum nicht weniger als etwa ein Jahrhundert dauern, bis die innere Spaltung und die *de-facto*-Abhängigkeit wahrhaft bewusst werden und die Einsicht reifen wird, dass es anders weitergehen muss.

---

20 Wielandt 1980: 57.
21 Wielandt 1980: 57.
22 Wielandt 1980: 57.

Das „unabhängige Selbst" affirmiert und etabliert sich

Nachdem sich im Nahen Osten eine Subjektivität mit den genannten Facetten herausgebildet hat, geht es den Akteuren, und insbesondere der *efendiyya*-Gruppe, vorwiegend darum, die vielen verschiedenen Aspekte des erstarkten Selbst weiter auszubauen und zu konsolidieren. Das Subjekt ist nun immer mehr ein *handelndes* Subjekt, v. a. auch ein in der *Öffentlichkeit* handelndes Subjekt, das seine *agency* nicht nur als Gesellschaftsanalytiker und -kritiker realisiert, sondern sich auch aktiv an der Reformierung des Gemeinwesens beteiligt und auf „Modernisierung" und „Fortschritt" hinwirkt. Mit zunehmender Korrosion des Osmanischen Reichs tut es dies immer mehr im Rahmen der Idee der Nationalstaatlichkeit, d. h. der Entsprechung zum individuellen „unabhängigen Selbst" auf politischer Ebene. Wie bereits oben erwähnt, wird der Begriff *istiqlāl* deshalb von nun an vorwiegend im Kontext der Nationenwerdung und des Abschüttelns des kolonialen Jochs oder quasi-kolonialer und vor allem auch kultureller Dominanz verwendet.[23] Das persönliche „unabhängige Selbst" entfaltet sich weiterhin als denkendes, räsonierendes, kontemplatives, analysierendes, kritisch kommentierendes und bewertendes Ich, nun jedoch meist mit Bezug auf die „nationale Sache" – es ist die Zeit der *literati*, die sich als Intellektuelle hervortun und sich für Reform und Fortschritt des Gemeinwesens im Sinne eines „modernen" Nationalstaats mit einer „modernen" Gesellschaft engagieren. Sobald die politischen Rahmenbedingungen für die Etablierung dieses Ziels geschaffen sind, wie etwa in der Türkei nach Ausrufung der Republik 1923, oder in Ägypten, das im Jahr davor in die – zumindest formale – Unabhängigkeit entlassen wird, macht sich Zukunftsoptimismus breit, und, bestätigt in allem, wofür es bisher stand, sieht das „unabhängige Selbst" keinen Grund, an sich und seiner *agency* zu zweifeln. Wo es, insbesondere noch vor dem Ersten Weltkrieg, kaum Hoffnung auf politische Entfaltung sah und sich in dieser Hinsicht eher ohnmächtig fühlte, drängte es nach kompensatorischer Affirmation –

---

23 Vincent Monteil zählt *istiqlāl* bezeichnenderweise zu denjenigen *mots-clefs*, die auf politischem Gebiet zu den schon von Ḥ. al-Marṣafī in seiner berühmten Abhandlung über „Die acht (Schlüssel)-Wörter" (*al-Kalim al-ṯamān*, 1880) angesprochenen Begriffen gegen Ende des Jahrhunderts hinzutreten und denen er wegen ihrer „affectivité vague et violente" eine hohe „Expressivität" und „Sprengkraft" zuschreibt (*mots-clefs expressifs*, *vocabulaire „explosif"*) – Monteil 1960: 213–214.

durch eloquente Geisselung der Despotie des Sultans[24] oder der Korruptheit an dessen Hof,[25] durch ‚philosophische' Kontemplation,[26] oder auch durch eine tränenreiche (Selbst-) Mitleids- und Rührungsästhetik, die die eigene Ohnmacht als Tragik inszenierte und/oder die eigene Empfindsamkeit und Moralität als Noblesse stilisierte.[27] Das selbstbewusste Subjekt entwirft aber auch schon zuvor immer wieder Utopien politischer und kultureller Souveränität, wie etwa al-Kawākibī in *Umm al-Qurā* („Mutter aller Städte", d. i., Mekka, 1899), das ein vom Sultanat in Istanbul unabhängiges *arabisches* Kalifat in der Heimatstadt des Propheten imaginiert und dadurch zumindest die *spirituelle* Oberhoheit über die islamische Welt zurückfordert, oder wie der Ich-Erzähler – Alter Ego des Autors – in Ömer Seyfeddins *Gizli Maʿbed* („Der geheime Tempel", ca. 1919), das den Triumph eines aufgeklärten einheimischen Intellektuellen über die Ignoranz eines orientverliebten Franzosen auskostet und dadurch die Diskurshegemonie über die Zustände im eigenen Land von den Nicht-Einheimischen zurückerobert.

Während das persönliche Ich nun weitgehend etabliert scheint, arbeitet man am Profil des unabhängigen *nationalen* Selbst. Das schlägt sich in verschiedensten Bereichen nieder, so z. B. auch in der Literaturtheorie, wo Programme einer eigenständigen „Nationalliteratur" (*adab qawmī*, *millî edebiyât*) entworfen werden und ein Autor und Mitglied der Bewegung der „Neuen/Modernen Schule" (*al-Madrasa al-Ḥadīṯa*) wie ʿĪsā ʿUbayd dazu aufruft, all die Faktoren, die den Nationalcharakter, die „ägyptische Persönlichkeit" (*aš-šaḫṣiyya al-miṣriyya*), formen, eingehend zu studieren und in Erzählungen realistisch und mit viel ‚typisch ägyptischem' Lokalkolorit zu porträtieren.[28] Da hat man allerhand zu tun: Es gilt, das nationale Temperament (*mazāǧ*) als ein Produkt der Mischung (*m-z-ǧ*) aus genetischen Anlagen (*ǧins* – es ist nicht ganz klar, ob das Wort hier bereits im Sinne von „Rasse" zu verstehen ist) und diversen äusseren Einflüssen wie Milieu (*wasaṭ*) und Klima zu verstehen und insgesamt das

24 S. z. B. ʿA. al-Kawākibīs *Ṭabāʾiʿ al-istibdād* („Die Natur der Despotie", 1900), oder Ǧ. Ḫ. Ǧubrāns Erzählung *Ṣurāḫ al-qubūr* („Der Schrei der Gräber", in *al-Arwāḥ al-mutamarrida*, 1908; dt. *Rebellische Geister*, übers. von U. Assaf-Nowak, 1983).

25 S. z. B. Ibr. al-Muwayliḥīs *Mā hunālik* („Was sich dort [sc. in Istanbul] tut", 1895–1896; engl. Übers. von R. Allen u. d. T. *Over Yonder*, in ders., *Spies, Scandals & Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire*, 2007).

26 S. z. B. M. L. al-Manfalūṭīs *Naẓarāt* („Kontemplationen", als Buch 1910), Ǧ. Ḫ. Ǧubrāns Erzählung *The Prophet / an-Nabiyy* (1923, dt. *Der Prophet*, übers. von K. Graf, 1973).

27 S. z. B. al-Manfalūṭīs *ʿAbarāt* („Die Tränen", 1910) oder Ǧubrāns *al-Aǧniḥa al-mutakassira* (1912, dt. *Gebrochene Flügel*, übers. von U. Assaf-Nowak, 1985). – Zur ‚Sentimentalität' der Literatur s. Nagīb 1983, Guth 1997, oder auch Pagani 2019.

28 Für eine kommentierte (englische) Übersetzung dieses Vorworts s. Guth 2020.

Eigene in seiner „nationalen“ Typik und dieses Typische in der ganzen Breite seiner mannigfaltigen Schattierungen auszuloten und sichtbar zu machen.[29] Die hinter derartigen Entwürfen einer nationalen Identität stehende Idee, dass Fortschrittlichkeit und Modernität, wie man sie im Westen beobachten kann, anzustrebende Ideale seien, die auch im eigenen Land real werden können, wenn nur erst einmal die „Unabhängigkeit des (nationalen) Selbst“ wahrhaft erreicht ist, wird das Denken und Handeln von Intellektuellen und anderen patriotischen Akteuren und Akteurinnen über Jahrzehnte hinweg prägen und sie motivieren, auf dieses Ziel hinzuarbeiten.

Zweifel und lähmende Einbrüche

Was sie dabei übersehen: Gerade indem sie – aus einem Gefühl der Unterlegenheit gegenüber dem Westen heraus – das Ziel verfolgen, unabhängig von westlicher Dominanz, letztlich aber doch so wie die westlichen Nationen werden zu wollen, streben sie im Grunde ein Paradoxon an: eine Unabhängigkeit in der Abhängigkeit, beziehungsweise eine Abhängigkeit in der Unabhängigkeit. Sich dies einzugestehen, fällt dem Subjekt, das erst vor kurzem begonnen hat, seine *agency* zu spüren und auszuüben, freilich sehr schwer, und so liegt es nahe, die Schuld für das immer wieder erlebte Scheitern von Modernisierungsbemühungen in den verschiedenen Abhängigkeiten der breiten Massen zu suchen: in deren Verhaftung in traditionellen Denkweisen und Strukturen, ihren abergläubischen Vorstellungen, ihrer „rückschrittlichen“ Unaufgeklärtheit, autoritätshörigen Passivität, usw. Die Tatsache, dass grosse Teile der Bevölkerung, also derjenigen, die im neuen Konstrukt die „Nation“ erst eigentlich ausmachen, von der Moderne, die die säkulare Bildungselite für sie vorgesehen hat, oft gar nichts wissen wollen und gewissermassen modernitätsresistent sind, wird von den Intellektuellen zwar zumeist als tiefe Krise ihrer eigenen *agency* erlebt. Doch das bringt sie nicht, oder nur ganz allmählich, dazu, das Projekt eines unabhängigen „modernen“ Nationalstaats als solches in Zweifel zu ziehen.

Die moderne nahöstliche Literatur kennt mehrere höchst eindrückliche Beispiele für derartige Krisen der sich für die Nationswerdung engagierenden Subjekte. Eines der frühesten stammt aus der Feder eines Mitglieds der o. g. „Neuen/Modernen Schule“, Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn (1894–1954). In der Novelle *Ḥadīṯ*

29 Am Beispiel des Vorworts von ʿĪsā ʿUbayd sieht man deutlich, wie sehr derartige Konstruktionen des „unabhängigen nationalen Selbst“ von zeitgenössischem Gedankengut des Positivismus, der Lebensphilosophie, der Psychoanalyse u. a. beeinflusst sind.

al-qarya („Unterhaltung auf dem Dorfe“[30]) aus dem Jahr 1929 kommen ein städtischer Intellektueller und sein Freund auf dessen Landsitz mit einer Gruppe von Dorfbewohnern – Repräsentanten der Landbevölkerung, also der eigentlichen, der wahrhaft ägyptischen Nation – ins Gespräch. Dem leidenschaftlichen Aufruf des Ich-Erzählers an seine Zuhörer, sich durch Bildung aus dem selbstverschuldeten Elend zu befreien – Selbstbewusstheit und durch freien Willen bestimmtes Handeln könnten, so erklärt er ihnen, Wunder wirken[31] –, setzt der Dorfscheich das abschreckende Beispiel eines „aus freiem Willen“ in die Stadt gezogenen Dörflers entgegen, den seine Frau alsbald mit seinem Dienstherrn betrügt und der beide am Ende brutal erschlägt. Gegen die Rhetorik des Scheichs, der „zu den Herzen“ der Dörfler spricht, hat der intellektuelle Städter keine Chance – wie um ihn auszulachen, quaken im Hintergrund ununterbrochen die Frösche. Während er und sein Freund um das schwache Licht (!) einer Petroleumlampe herumsitzend zurückbleiben, folgen die Dörfler ihrem Scheich in die Dunkelheit (!).

Fünf Jahre später geht Lāšīn noch einen Schritt weiter. In dem Roman *Ḥawwāʾ bi-lā Ādam* („Eva ohne Adam“, 1934[32]) nimmt sich die Heldin, eine junge, ambitionierte Lehrerin aus der Unterschicht, am Ende das Leben, als sie einsehen muss, dass sie sich zwar durch Fleiss, harte Arbeit und Bildung von den Verhältnissen ihrer Herkunft befreien kann, dass sie sich dadurch aber doppelt isoliert und um die Chance bringt, ihr persönliches Glück zu finden. Sie fühlt sich der Welt, aus der sie kommt, entfremdet, findet aber auch in derjenigen, von der sie akzeptiert sein möchte, keine Aufnahme: für den Sohn einer Notablenfamilie, den sie als Privatlehrerin unterrichtet und in den sie sich verliebt, ist sie aufgrund ihrer niedrigen Herkunft zu keinem Zeitpunkt eine mögliche Partnerin, da die Oberschicht die Bildungsanstrengungen der unteren Schichten nicht wirklich honoriert und die Klassengrenzen unüberwindlich bleiben. Wie schon in „Unterhaltung auf dem Dorfe“ setzt der Autor auch in diesem Roman das Scheitern der im Grunde löblichen pionierhaften Bemühungen eines „unabhängigen Selbst“ um Reform der Nation als bitteres, tragisch-*ironisches* Ende in Szene: Am Sterbebett der Heldin vollführt die alte Grossmutter, Repräsentantin einer zu überwindenden Verhaftung weiter Teile der Bevölkerung in Ignoranz und abergläubischer Tradition, an ihrer Enkelin, Repräsentantin fortschrittlicher Aufgeklärtheit und Emanzipation, ein exorzistisches Ritual – mit

---

30 Engl. Übers. von Sabry Hafez u. d. T. *Village Small Talk*, in Hafez 1993: 262–268. Zur Erzählung selbst s. ebenda, insbes. Kap. 7 („The Culmination of a Sophisticated Discourse“, 233–261).

31 Man beachte die Argumentation des Erzählers mit Kernelementen des „unabhängigen Selbst“!

32 Engl. Übers. u. d. T. *Eve without Adam* von Saad El-Gabalawy, in ders. 1986: 49–94.

anderen Worten: Genau diejenigen Kräfte, gegen die Ḥawwāʾ/Eva ihr ganzes bisheriges Leben lang angekämpft hat (und mit deren Schilderung der Roman auch begann), tragen am Ende den Sieg davon, alle Anstrengung war vergebens.

Nach *Ḥawwāʾ bi-lā Ādam* gab der Autor Lāšīn seine schriftstellerische Tätigkeit bezeichnenderweise auf und zog damit die Konsequenz aus der Erfahrung, dass der Grossteil der Nation offenbar noch nicht so weit war, mit der Emanzipation des „unabhängigen Selbst", wie er und seinesgleichen sie persönlich bereits vollzogen hatten, Schritt zu halten.

Ähnlich wie Lāšīns *Ḥadīṯ al-qarya* zeigen auch Yakup Kadri Karaosmanoğlus *Yaban* (1932)[33] und Tawfīq al-Ḥakīms *Yawmiyyāt nāʾib fī l-aryāf* (1937)[34] eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem „modernen" städtischen Intellektuellen und der „traditionellen" ländlichen Bevölkerung. In all diesen Texten erleben die Erzähler die Unmöglichkeit, mit dem eigentlichen Kern der Nation zu kommunizieren, ja, deren Misstrauen und Feindseligkeit spüren zu müssen, als ein Scheitern der *agency* ihres „unabhängigen Selbst". Bezeichnenderweise sind alle bis auf *Ḥawwāʾ bi-lā Ādam* aus der „Ich"-Perspektive des erlebenden Subjekts geschrieben, und auch in *Ḥawwāʾ* macht sich der Erzähler weitgehend die Sichtweise seiner Protagonistin zueigen. Zweifel an der Richtigkeit des Projekts einer Modernisierung als solchem stellen sich bei den Erzähler-Autoren jedoch trotz allem kaum wirklich ein. Ihr Scheitern stürzt sie in tiefe Krisen, doch suchen sie die Ursache dafür vorwiegend in der ihnen selbst (ihrem eigenen „unabhängigen Selbst") nicht mehr begreiflichen Traditionsverhaftung und Rückschrittlichkeit *der anderen*. Wie der Aufklärer Kant, in dessen geistige Fussstapfen sie implizit treten, sind sie von einer „selbst verschuldeten Unmündigkeit"[35] ihrer Umgebung überzeugt.

Ideologisierung ist auch keine Lösung

An dieser grundsätzlichen Überzeugung ändert sich selbst dort nichts, wo die Intellektuellen aus der Krise den Schluss ziehen, dass eine Lösung des Konflikts vielleicht darin bestehen könnte, dass nicht das „Volk" ihnen, sondern sie

---

33 Dt. *Der Fremdling*, übers. von M. Schultz-Berlin, Neuauflage 1989.

34 Dt. *Staatsanwalt unter Fellachen*, übers. von H. L. Teweleit, 1961/1982. – Zum Roman, s. Kilpatrick 1974: passim; Wielandt, Art. „Yawmiyyāt…", in *KnLL* (1988–1992), vii: 182; Guth 2003: 116–135 und passim (im Vergleich mit Y. Kadris *Yaban*, 1932).

35 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

selbst dem „Volk“ entgegenkommen müssten. Im 1939/40 verfassten (und 1944 publizierten) Kurzroman *Qindīl Umm Hāšim*[36] von Yaḥyā Ḥaqqī stösst der wie Ḥawwāʾ in Lāšīns Roman aus unteren Schichten stammende Protagonist nach seiner Ausbildung zum Augenarzt in England bei seiner Rückkehr nach Ägypten auf ähnliche Schwierigkeiten wie seine Vorgänger: Da die breite Masse der Bevölkerung kein Vertrauen in die ‚Segnungen' der westlichen Medizin hat, scheitert er zunächst mit dem Versuch, seine Landsleute nach den neuesten Erkenntnissen moderner Augenheilkunde zu behandeln. Als er in seiner Verzweiflung schon erwägt, nach Europa zurückzukehren, hat er in einer Ramadan-Nacht plötzlich die Erleuchtung, die ihm den Weg aus der Krise weist: Da es „kein Wissen ohne Glauben“ (*lā ʿilm^a bi-lā īmān*) geben kann, muss er moderne Medizin mit traditionellen Praktiken verbinden. Fortan behandelt er die Augenleiden seiner Patienten sowohl nach den modernen Methoden, die er in England gelernt hat, als auch mit dem russigen Öl aus einer Lampe in der nahegelegenen Moschee, an dessen Heilwirkung die Menschen glauben, da die Lampe am Grab der „heiligen“ Umm Hāšim hängt, und diese Kombination hat Erfolg. Wie genau, das lässt der Text offen. Wird das heilige Öl nur äusserlich appliziert? Dann könnte man schliessen, dass die Annäherung des Intellektuellen an die unaufgeklärte Masse nur *pro forma* erfolgt, gewissermassen mittels eines Tricks, der sie im alten (Aber-)Glauben lässt, in Wahrheit aber eigentlich nur auf die Effizienz der modernen Medikamente vertraut.

Andererseits beschreibt der Text auch einen inneren Wandel im Protagonisten: Nachdem er bereits aus dem Elternhaus ausgezogen ist und lange erwogen hat, ganz auszuwandern, beginnt er sich von einem bestimmten Zeitpunkt an von den auf dem grossen Platz vor der Heiligenmoschee wogenden Menschenmassen angezogen zu fühlen und beim Eintauchen in dieselben eine quasi-mystische Verschmelzung mit „dem Volk“ zu verspüren. Da diese Verschmelzung im Roman den Weg zur alsbaldigen Erleuchtung des Protagonisten bereitet, steht zu vermuten, dass der Autor eine Lösung der Problematik nicht nur in einer rein äusserlichen Verbindung von Moderne und Tradition sah, sondern die Annäherung des „unabhängigen Selbst“ an das Kollektiv hier auch als notwendiges – und mögliches – *genuines* Eins-Werden verstanden wissen wollte. Wielandt wertet dies zu Recht als eine „Rückwendung“ des zwischenzeitlich verwestlichten Ägypters zu seiner „ursprünglichen kulturellen Identität“ und – in unserem Zusammenhang besonders interessant – als einen irrationalen „Glau-

---

36 Dt. Yahya Hakki, *Die Öllampe der Umm Haschim*, übers. und zus. mit d. arab. Originaltext hrsg. von Nagi Naguib, Berlin: Edition Orient, 1981. Inhaltsangabe bei R. Wielandt, „Qindīl Umm Hāšim“, in *KnLL* (1988–1992), vii: 282–283, sowie bei Wielandt 1980: 386–398 (jeweils mit weiteren Literaturangaben).

bensakt, ein mystisches Sichaufgeben des in Europa eigenmächtig aufgebauten neuen Selbst des Helden vor einer numinosen Instanz, hinter der sich nichts anderes verbirgt als die im letzten ungebrochene Kraft der heimischen Kulturtradition, Ismāʿīl in seinem Selbstbewusstsein auch noch nach dem Auslandsstudium zu bestimmen".[37] Mit anderen Worten: Yaḥyā Ḥaqqī schlägt hier als Lösung der Kluft zwischen dem „unabhängigen Selbst" des Intellektuellen und der breiten Bevölkerung ein Aufgehen des ersteren im Kollektiv vor und konstruiert dabei den einheimischen Gemeinschaftsgeist als „eine durch lange historische Erfahrungen in die Erbmasse eingegangene kollektive Haltung mit quasireligiösem Charakter".[38]

Dass es sich bei ‚Lösungen' wie dieser um im Grunde lächerliche, wenngleich *tragi*komische Ideologisierungen handelt, durchschaut schon wenig später A. H. Tanpınar in seinem berühmten Schlüsselroman *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1954–, als Buch 1961/62)[39]: Das titelgebende „Uhrenstellinstitut", das fortschrittsbemühte Türken („unabhängige Subjekte"!) jahrelang eifrig als Grossprojekt betreiben und das sich die Synchronisierung türkischer Uhren mit der Zeit des Westens zur Aufgabe gemacht hat (die „unabhängigen Subjekte" gründen ihr Projekt eigentlich auf Abhängigkeit!), erweist sich am Ende als völlig sinnlos/überflüssig, da man sich, wie amerikanische (!) Besucher kurzerhand demonstrieren, inzwischen ganz einfach der elektronischen Zeitansage per Telefon bedienen kann – bei aller Bemühung um die Moderne haben ihre Verwalter sie letztlich schlichtweg verschlafen, die von ihnen geschaffene Moderne ist nichts als eine unauthentische *Karikatur* der Moderne![40]

Obgleich scharfe und sarkastisch-kritische Analysen wie diejenige Tanpınars zeigen, dass sich im Nahen Osten zumindest an einigen Orten schon früh ein Bewusstsein darüber, sich auf einem tragi(komi)schen Irrweg zu befinden, herausgebildet hatte und somit ein Riss im „Subjekt der Geschichte" sichtbar wurde, sollte es doch nochmals ungefähr ein Jahrzehnt dauern, bis dieses Bewusstsein zu einer breiteren allgemeinen Stimmung wurde. Einem weiteren Durchbruch derartiger Einsichten stand, zumindest in der arabischen Welt, seit Anfang der 1950er Jahre die Hochstimmung entgegen, die sich mit dem Aufstieg Gamāl ʿAbd an-Nāṣirs (Nassers) verbreitete. Das „unabhängige Selbst", das sich im 19. Jahrhundert als Idee herausgebildet hatte, erhielt in den ersten Regie-

37 Wielandt 1980: 396–397.

38 Wielandt 1980: 392.

39 Dt. *Das Uhrenstellinstitut*, übers. von G. Meier, 2008.

40 C. K. Neumann, „Saatleri Ayarlama Enstitüsü", in *KnLL* (1988–1992), xvi: 337; überarbeitet von C. K. Neumann und A. Menz, in *KLL* (Printfassung 2009, aktualisiert online Jan. 2010). S. auch Moran 2004: 297–322.

rungsjahren des ägyptischen Präsidenten erneut eine (Schein-) Bestätigung darüber, dass es sich auf dem rechten Weg befinde. Umfassende Modernisierungsprojekte, insbesondere grossangelegte Agrar- und Bildungsreformen sowie massive Industrialisierung beförderten weithin grossen Zukunftsoptimismus und ein Vertrauen in die Möglichkeit auch der *nationalen* Unabhängigkeit. Davon zeugen nicht nur Äusserungen wie diejenige des marokkanischen Premierministers ʿAbdallāh Ibrāhīm, der 1959 die Einführung maschineller Landwirtschaft in seinem Lande – der König steuerte symbolträchtig selbst den ersten Traktor – mit den Worten kommentierte: „Hier beginnt sie, unsere [wörtl. die] Unabhängigkeit!“ (*al-istiqlāl min hunā yabdaʾ*),[41] sondern beispielsweise auch ein türkischer Roman wie Talip Apaydıns *Sarı Traktör* („Der gelbe Traktor“, 1958), in dem die Ankunft des Traktors in einem Dorf mit ähnlichem Enthusiasmus gefeiert wird, weil sie raschen ökonomischen und sozialen Fortschritt verheisst.[42] In einer derartigen Hochstimmung schien vielen alles machbar. Ausserdem entstammten nun auch immer mehr Schriftsteller unteren Schichten und hingen „volksnahen“ Ideologien an, so dass die tiefe Kluft zwischen dem „unabhängigen Selbst“ der Intellektuellen und der breiten Masse der Bevölkerung, die zuvor noch so lähmend gewirkt hatte, überwunden schien.

Ein derartiger naiver Optimismus war freilich, wie schon das Beispiel Tanpınars zeigte, scharfsichtigeren und sensibleren Zeitgenossen eher suspekt. Während Tanpınar das Paradoxon eines sich unabhängig wähnenden, letztlich jedoch abhängigen Subjekts traurig-kritisch belächelte, weist Nagīb Maḥfūẓ etwa zur gleichen Zeit auf eine weitere Problematik hin. Im berühmten Roman *Awlād ḥāritnā*,[43] dessen erste Folgen 1959 erschienen, lässt er den Protagonisten ʿArafa, der für die moderne Wissenschaft und damit für das moderne Subjekt steht, indirekt schuldig werden am Tode des alten Patriarchen Gabalāwī (= Gott), in dessen Haus er eingedrungen war. Die Hybris des modernen Subjekts wird damit zur Ursache dafür, dass dem traditionellen Gottesglauben die Grundlage entzogen wird. Interessanterweise lässt der Autor dennoch Gabalāwīs Wohlwollen auf ʿArafa ruhen und verleiht der Ablösung des Gottesglaubens durch die Wissenschaft damit in diesem Roman letztlich doch noch göttlichen Segen[44] – eine Lösung, die nicht ganz so ideologisch-mystisch wirkt wie diejenige Yaḥyā Ḥaqqīs in *Qindīl Umm Hāšim*,[45] die aber deutlich werden lässt, wie sehr das „un-

41 Zitiert bei Monteil 1960: 360–361.
42 Zum Roman vgl. mein Eintrag „Sarı Traktör“ in *KLL* (2009).
43 Dt. *Die Kinder unseres Viertels*, übers. von D. Kilias, 1990.
44 Wielandt/Pflitsch, „Aulād Ḥāritnā“, in *KLL* (2009).
45 Wielandt/Pflitsch (2009) sprechen dennoch von einem „Paradoxon“.

abhängige Subjekt“ nach wie vor einer Bestätigung durch die religiöse Autorität bedarf.

Das kommt nochmals klarer in der schon zwei Jahre später (1961) erschienenen Kurzgeschichte *Zaʿbalāwī*[46] aus Nagīb Maḥfūẓ’ Feder zum Ausdruck. Der Protagonist ist hier ein namenloser „Ich“-Erzähler, der an einer nicht näher spezifizierten schweren Krankheit leidet – es ist das „unabhängige Selbst“, das die Moderne krankgemacht hat. Bezeichnenderweise glaubt der Protagonist, dass Heilung nur von einem weisen Alten, einem Heiligen namens Zaʿbalāwī, kommen kann. Die Ähnlichkeit von dessen Namen zum Namen Gottes, Gabalāwī, in *Awlād ḥāritnā* ist sicher nicht zufällig. Alle, die der Held trifft, versichern ihm, dass es Zaʿbalāwī tatsächlich gebe und dass er noch vor kurzem gesichtet worden, nur eben jetzt gerade wieder einmal irgendwo anders sei. Gegen Ende der Erzählung schläft der Protagonist nach langer erfolgloser Suche im Rausch ein und erlebt im Traum in einem paradiesähnlichen Ambiente einen beglückenden Zustand völliger Entspannung (*ġāya min al-irtiyāḥ*) und ekstatischer Heiterkeit, in dem „eine wundersame Harmonie zwischen mir und meinem inneren Selbst (*baynī wa-bayna nafsī*) und zwischen uns beiden und der Welt (*wa-baynanā wa-bayna d-dunyā*)“ herrscht. Als er erwacht, erfährt er, dass der gesuchte Zaʿbalāwī inzwischen dagewesen sei. Doch nun ist er wieder verschwunden, und dem Erzähler ist klar, dass seine Suche nach dem „Arzt“, der den tiefen Bruch in seinem Selbst vielleicht heilen könnte, auf unbestimmte Zeit wird weitergehen müssen. Wie in Tanpınars Roman ist auch hier eine zentrale Problematik der nahöstlichen Moderne ins Tragikomische gewendet: Die Realität/Präsenz Gottes ist für das „unabhängige Selbst“ nur noch im Rausch erfahrbar!

Der Höhepunkt der Krise

Im Traum des Protagonisten in Maḥfūẓ’ *Zaʿbalāwī* wird erstmals explizit, was in aṭ-Ṭayyib Ṣāliḥs *Mawsim al-hiǧra ilā š-šamāl* (1965/66)[47] zum Hauptthema werden sollte: Durch das moderne nahöstliche Ich, das vermeintlich „unabhängige Selbst“, geht ein tiefer Riss – jener Riss, den man schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ahnen konnte, der jedoch immer wieder verdeckt worden war. In *Mawsim al-hiǧra* schlägt er sich nun auch in der Romanstruktur und

46 Engl. „Zaabalawi“, übers. von D. Johnson-Davies, in ders. (Hrsg./Übers.), *Modern Arabic Short Stories*, 1967. – Zur Erzählung s. insbesondere Gordon 1990 und Elad 1994 (mit weiteren Literaturhinweisen, darunter v. a. auch Somekh 1970).

47 Dt. *Zeit der Nordwanderung*, übers. von R. Karachouli, 1998.

-symbolik nieder. Die Erzählung hat nicht nur einen, sondern zwei Protagonisten. Bezeichnenderweise beginnt sie mit der Rückkehr eines namenlosen „Ich“-Erzählers von der Ausbildung in England, unmittelbar nachdem sein Heimatland, der Sudan, die politische Unabhängigkeit erlangt hat. Der junge Mann ist guten Mutes und voller Zukunftshoffnung, beseelt von jenem naiven Optimismus, wie er, wie wir sahen, in weiten Teilen der arabischen Welt Ende der 1950er/Anfang der 1960er Jahre immer noch weit verbreitet war. Doch schon bald trifft er auf einen Landsmann namens Muṣṭafā Saʿīd, in vieler Hinsicht ein Spiegelbild seiner selbst, der jedoch schon eine Generation zuvor, noch zu Zeiten des Kolonialismus, in England studiert hat. Wie sich herausstellt, war Muṣṭafā nicht nur ein hervorragender Student, sondern hat auch eine lange Haftstrafe als Mörder verbüsst. Denn im Wunsche, sich für all die Demütigungen zu rächen, die die Kolonialherren seinem Heimatland angetan hatten, hatte er systematisch junge Engländerinnen verführt und in den Selbstmord getrieben und, als eine der Frauen sich ihm widersetzte, diese erwürgt. Als Muṣṭafā eines Tages auf mysteriöse Weise verschwindet – wahrscheinlich hat er sich das Leben genommen –, wird der „Ich“-Erzähler zum Verwalter seines „Nachlasses“ (!). Das Erbe besteht u. a. aus Muṣṭafās Haus, samt dem Schlüssel (!) zu einem Zimmer,

> das zu seinen Lebzeiten nie jemand außer ihm [Muṣṭafā] selbst hatte betreten dürfen. Als der Erzähler das Zimmer öffnet, erweist es sich als ein Museum europäischer Kultur, gefüllt mit aus England mitgebrachten Büchern und dekoriert mit allerlei Erinnerungsstücken, darunter auch einem Porträt Jean Morris' [d. i. der von Muṣṭafā ermordeten Engländerin]. Das Zimmer versinnbildlicht die Zerrissenheit Muṣṭafā Saʿīds: Auch nach seiner Rückkehr ins sudanesische Landleben konnte er ohne die Kultur des ehemaligen Kolonialherren nicht mehr sein.[48]

Dies löst im „Ich“-Erzähler eine tiefe Krise aus, denn der Blick in Muṣṭafās geheimes Zimmer ist zugleich auch ein Blick in sein eigenes Inneres: Ihm wird „bewusst, dass auch sein [eigenes] kulturelles Zugehörigkeitsgefühl durch die tiefgreifende Assimilation an die frühere Kolonialmacht unwiderruflich gebrochen ist.“[49] Die während der Ausbildung und durch das Leben in England „verinnerlichten Bildungsgüter“ des ehemaligen Kolonialherren „perpetuieren“ auch in seiner eigenen Psyche „die Dominanz Europas“, gegen die man im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebungen auf der politischen Ebene eigentlich ankämpfte,[50] so dass die Erlangung der *politischen* Unabhängigkeit im Grunde nichts am Faktum der inneren, *kulturellen* Abhängigkeit geändert hat – das äus-

48 Wielandt /Pflitsch, „Mausim al-hiǧra ilā š-šamāl“, in *KLL* (2009).
49 Wielandt/Pflitsch 2009.
50 Wielandt/Pflitsch 2009.

serlich „unabhängige Selbst“ hat das Erbe einer gespaltenen Persönlichkeit angetreten. Der Roman endet bezeichnenderweise mit dem Hilferuf des Erzählers, der bei einem Bad im Nil (= im Strom der Zeit) beinahe ertrunken ist.

Schon ein Jahr nach Erscheinen des Romans wird die gesamte arabische Welt einen analogen Zusammenbruch erleben: Mit der Niederlage der arabischen Armeen im Juni-Krieg 1967 wird sich der nasseristische Traum von der grossen unabhängigen arabischen Nation als Seifenblase, das Projekt einer eigenständigen arabischen Moderne als gescheitert erweisen.

Nach dem Zusammenbruch

Das Trauma, das wie in Ṣāliḥs Roman die Dimension tiefster existentieller Verunsicherung hat, hält lange an. Auf den Schock – der sich literarisch z. B. in der völlig unbegreifbaren Absurdität der Handlung in Maḥfūẓ’ Kurzgeschichte *Taḥt al-miẓalla* („Unter dem Schutzdach“, geschrieben 1967)[51] äussert – folgt eine Phase, in der man versucht, neue tragfähige Fundamente zu finden, auf denen sich Welt- und Selbstsicht eventuell wiederaufbauen lassen. Da die Katastrophe, wie man meint, der Tatsache zu schulden war, dass die Moderne nicht genuin und die Unabhängigkeit nur eingebildet waren, gilt es nun vor allem, das *wahre* Selbst zu finden, und so geht es der Bewegung, die hierfür eine „neue Sensibilität“ (*ḥassāsiyya ǧadīda*)[52] zu entwickeln versucht, in erster Linie um *taʾṣīl*, d. h. darum, das Denken im Authentischen zu „verwurzeln“ (*taʾṣīl* ist abgeleitet von *ʾaṣl* „Wurzel, Stamm, Grundlage, Ursprung“). (Auch das massive Erstarken „fundamentalistischer“ islamistischer Strömungen kann in diesem Zusammenhang gesehen werden.)

Doch drehte man sich damit letztlich nicht dennoch im Kreis? Bei allem Bemühen um eine radikale Neubegründung „von unten“ übersah man, dass die Idee einer authentischen Identität sich im Grunde nicht von der „Unabhängigkeit des Selbst“ unterschied, wie sie hundert Jahre zuvor schon Denker wie Ḫalīl al-Ḫūrī angemahnt hatten, und dass das eigentliche Problem in der modernen Idee der Unabhängigkeit und Authentizität der Identität selbst liegen könnte. Es sollte nochmals eine Generation dauern, bis ein nahöstlicher Autor dies erkannte und damit eine nicht nur *neu*-, sondern wahrhaft *post*moderne

51 Engl. „Under the Bus Shelter“, übers. von R. Allen, in C. Kassem / M. Hashem (Hrsg.), *Flights of Fantasy: Arabic Short Stories*, 2nd rev. ed., Cairo: Elias Modern Publishing House, 1996: 85–92. – Zur Erzählung s. z. B. Fähndrich 1991: 119–123.

52 Der Begriff geht auf den ägyptischen Autor und Literaturkritiker Edward al-Ḫarrāṭ zurück.

Ära einläutete. In Werken wie *Beyaz Kale* (1985)[53] oder *Kara Kitap* (1990)[54] wartete Orhan Pamuk mit der überraschenden Lösung auf: Identitäten bauen palimpsestartig aufeinander auf, Ost und West sind Spiegelbilder des jeweils anderen, ein „reines, wahres, echtes, unabhängiges“ Selbst finden zu wollen, ist müssig, denn das gibt es gar nicht.

Literatur

Bergsträsser, Gotthelf (1928): *Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und grammatische Skizzen*. München: M. Hueber.

Bocthor, E. (1828, 1829): *Dictionnaire français–arabe*. Revu et augmenté par A. Caussin de Perceval. 2 Bde. Paris: Firmin Didot.

al-Bustānī, Buṭrus (1869). *Kitāb Quṭr al-muḥīṭ*. Beirut.

DHDA = The Doha Historical Dictionary of Arabic / Muʿǧam ad-Dawḥa at-tārīḫī li-l-luġa al-ʿarabiyya, online, https://dohadictionary.org/ (4.5.2021).

Elad, Ami (1994): „Maḥfūẓ's *Zaʿbalāwī*: Six Stations of a Quest.“ *International Journal of Middle East Studies* 26: 631–644.

El-Gabalawy, Saad (1986): *Three Pioneering Egyptian Novels*. Translated with a critical introduction. Fredericton: York Press.

EtymArab = EtymArab: A 1000-Words Pilot Version of an Etymological Dictionary of Arabic. Hrsg. von S. Guth. Work in progress, Zugang via *Bibliotheca Polyglotta*, https://www2.hf.uio.no/polyglotta/ (4.5.2021).

Fähndrich, Hartmut (1991): *Nagib Machfus*. München: edition text & kritik.

Gordon, Haim (1990): *Naguib Mahfouz's Egypt: Existential Themes in His Writings*. New York: Greenwood Press.

Guth, Stephan (1997): „*Fa-ġrawraqat ʿuyūnuhum bi-d-dumūʿ…*: Some Notes on the Flood of Tears in Early Modern Arabic Prose Literature“. In: *Encounters of Words and Texts*. Hrsg. von Lutz Edzard und Christian Szyska. Hildesheim [etc.]: Olms, 111–123.

Guth, Stephan (2003): *Brückenschläge: Eine integrierte ‚turkoarabische' Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jhdt.)*. Wiesbaden: Reichert.

Guth, Stephan (2019): „*Adab* as the Art to Make the Right Choice between Local Tradition and Euromania: a Comparative Analysis of Khalīl al-Khūrī's *Way, idhan lastu bi-Ifranjī!* (1859) and Aḥmed Midḥat's *Felāṭūn Beğ ile Rāḳım Efendī* (1875), or: On the Threshold of Nationalising Middle Eastern Culture.“ In: *Adab and Modernity*. Hrsg. von Catherine Mayeur-Jaouen. Leiden: Brill, 311–346.

Guth, Stephan (2020): „ʿĪsà ʿUbayd's Programmatic Preface to *Miss Ihsan*: a Manifesto of Early *adab qawmī* – Introduction and Translation.“ In: *Qamariyyāt: oltre ogni frontiera – Tra letteratura e traduzione, Studi in onore di Isabella Camera d'Afflitto*. Hrsg. Von Maria Avino, Ada Barbaro und Monica Ruocco. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 293–315.

53 Dt. *Die weiße Festung*, übers. von I. İren, 1990.

54 Dt. *Das schwarze Buch*, übers. von I. İren, 1995.

Guth, Stephan (2021): „Morpho-Semantic Evidence of Emerging Subjectivity in the Language of the Nahḍa – A Proposal“. *Oriente Moderno* 101.2: 221–252. Issue 2: Special Issue: *The Multiple Renaissances: Revival, Temporality, and Modernity across the Eastern Mediterranean, 1700–1900*. Hrsg. von Elisabetta Benigni und Luca Berardi. doi: https://doi.org/10.1163/22138617-12340263.

Guth, Stephan (2023, in Vorbereitung): „What does it Mean to Design a Plot? Space, Time, and the Subject's Agency in the New Narrative Genres of the 19th century Middle East.“ Vorgesehen für den Sammelband *From Epics to Novels: Selected Studies on Genre in Middle Eastern Literatures*. Hrsg. von Petr Kučera und Hülya Çelik. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Hafez, Sabry (1993): *The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books.

al-Ḫūrī, Ḫalīl Efendī (1860): *Way, iḏan lastu bi-Ifranǧī*. Beirut: al-Maṭbaʿa as-Sūriyya (erstmals 1859 in Fortsetzungen in *Ḥadīqat al-aḫbār*]. – Neuere Ausgaben: (1) hrsg. von M. S. ʿAbd at-Tawwāb, Einltg. von Sayyid al-Baḥrāwī, Cairo: al-Maǧlis al-aʿlā li-ṯ-ṯaqāfa, 2007 (mit Facsimile der Ausg. v. 1860); (2) hrsg. u. eingeleitet von Šarbil Dāġir, Beirut: Dār al-Fārābī, 2009 (basiert auf der Beiruter Ausgabe, doch mit Referenzen zur Zeitschriftenversion, wo abweichend).

Kazimirski, A. de Biberstein (1860): *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. 2 vols, Paris: Maisonneuve et cie. (revu et corrigé par I. Gallab, Cairo 1875).

Kilpatrick, Hilary (1974): *The Modern Egyptian Novel: A Study in Social Criticism*. London: Ithaca Press.

KLL = *Kindlers Literatur Lexikon*. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2009. Zitiert nach: *Kindlers Literatur Lexikon Online* – Aktualisierungsdatenbank: www.kll-online.de (Mai 2021).

KnLL = *Kindlers neues Literatur Lexikon* [o. J.]. Hrsg. von Walter Jens. Studienausgabe der Originalausgabe [2. Aufl.] 1988–1992. München: Kindler.

Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago/London: Univ. of Chicago Press.

Monteil, Vincent (1960): *L'arabe moderne*. Paris: Klincksieck.

Moran, Berna (2004): *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*. Bd. 1: 17. Aufl., *Ahmet Midhat'tan A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, [[1]1983].

Nagīb, Nāgī (1983): *Kitāb al-aḥzān: fuṣūl fī t-tārīḫ an-nafsī wa-l-wiǧdānī wa-l-iǧtimāʿī li-l-fiʾāt al-mutawassiṭa al-ʿarabiyya*. Beirut: Dār at-Tanwīr.

Pagani, Samuela (2019): „Manfalūṭī (1876–1924), l'amour pur, et la critique sentimentale de la civilisation“. In: *Adab and Modernity*. Hrsg. von Catherine Mayeur-Jaouen. Leiden: Brill, 349–383.

Prechtl, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hrsg.) (1999): *Metzler Philosophie Lexikon*, 2. Aufl. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Somekh, Sasson (1970): „Zaʿbalāwī – Author, Theme and Technique“. *Journal of Arabic Literature* 1: 24–35.

Wielandt, Rotraud (1980): *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beirut: Orient-Institut/Wiesbaden: Steiner.

Zenker, Julius T. (1866/76): *Dictionnaire turque-arabe-persan / Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. Leipzig: Engelmann.

Enur Imeri

Does Islamic State's Clergy Have a Screw Loose?

Some Remarks on Ibn Taymiyya's Two Different Legacies

Introduction

In the second half of the twentieth century, the enhanced jihadist reception of Ibn Taymiyya (d. 728/1328) as a theological and legal authority has also stimulated scholarly engagement with his work. In contrast to his prominence in jihadist literature, however, academic research has increasingly brought to light Ibn Taymiyya's rich intellectual legacy as a scholar who was both deeply rooted in the Islamic epistemological tradition and intimately familiar with its specific schools and trends, including the reception of Greek philosophy. Academic research has consequently exposed the gap between Ibn Taymiyya's overall intellectual output and his much narrower modern reception by the jihadists. The latter has further spurred wide-ranging debates over modern Islamic discourses' embedding within its own tradition, both from an epistemological as well as socio-historical points of view. This article takes the recent research on Ibn Taymiyya's intellectual legacy as a starting point and juxtaposes it with his jihadist reception, building on the example of a recent inner discourse among the clerics of the so-called "Islamic State" (IS) on the doctrine of declaring apostasy or excommunication of individuals or groups, known as *takfīr*.

Note: Anke von Kügelgen is first supervisor of my PhD project. Furthermore, I am grateful for having been able to assist her for many years in her research and teaching. Her meticulous method in dealing with the scripture of Islamicate intellectual history over different epochs decisively shaped my own methodology and fostered my interest in the subject. Besides her academic aura, I am also happy to count myself among her students who have had a few occasions to experience a more personal side, also marked by relentless curiosity for new experiences and adventures. On one such occasion, while attending the *World Congress for Middle Eastern Studies* (WOCMES) in Ankara in 2014, I was seated next to her on a pendulum ride at a small amusement park in the city center. Aware of my usual shouting behavior when riding on adventurous rollercoasters, I was quite reluctant to let my emotions run riot during the first minutes of the ride, listening to her reactions with one ear while feeling with other shouting riders with the other. All of a sudden, I started shouting as I usually do, without any inhibitions. After a brief moment of hesitation, I realized the reason for my change in behavior: My eavesdropping had just received the go-ahead, hearing her shout "Ah, ist das schön!" I express my thanks to Laura Emunds for her diligent critical review of this article.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-023

A Medieval Ḥanbalī Scholar with a Philosophical Inclination

In his reports on his impressions of Damascus, the famous traveler Ibn Baṭṭūṭa (d. 770/1368–69 or 779/1377) offers his own assessment of Ibn Taymiyya's mental health, which he bases on Ibn Taymiyya's reputation as a zealous and argumentative disputant. Famously, the relevant passage in Ibn Baṭṭūṭa's travel literature was later translated into English with the expression of his having "a screw loose."[1] In an article published in 1975, Donald Little plausibly argued against Ibn Baṭṭūṭa's claim that his impressions were based on his own observations in the light of historical facts. Regardless of whether Ibn Baṭṭūṭa personally frequented Ibn Taymiyya's sermons or merely relied on the narratives circulating at the time about him, this reputation of the latter provides insights into his standing among his contemporaries, therefore possibly reflecting the general status of Ḥanbalī scholars in the context of thirteenth-century Mamluk rule.[2]

There has already been extensive and systematic scholarly work on Ibn Taymiyya,[3] especially illustrating that Ibn Taymiyya's intellectual legacy can only be comprehensively understood when his work is evaluated against the backdrop of his interactions with, his reception of and his reactions to other intellectual developments of his time.[4] Not doing so would bring to a number of pitfalls in the reception of Ibn Taymiyya, including depicting him as the father of fundamentalism or an enemy of reason, to give just few examples. More recently published scholarship has placed Ibn Taymiyya at the center of a fundamental debate on the relationship between revelation and reason in Islamic intellectual history – a debate that is particularly relevant because it tackles a major philosophical and epistemological problem of Islamic thought over its entire history, despite its necessarily shifting contours in different epochs.[5] These recent works do not only clearly show that Ibn Taymiyya's thought was influ-

1 Little 1975. As Farid Suleiman states, this characterization goes back to a French translation of Ibn Baṭṭūṭa and found its way to English through the intermediary of Goldziher and Duncan B. MacDonald. See Suleiman 2019, 24. I am grateful to the reviewer of this article for pointing out this genealogy of this translation.

2 Little 1975; see also Jansen 1987/1988.

3 For an early engagement with Ibn Taymiyya's work in the course of twentieth century, see Laoust 1939; for a general overview of Western scholarship on Ibn Taymiyya, see Krawietz 2014: 67–88.

4 See for example Rapoport/Ahmed 2010; Hoover 2019.

5 See Sharif El-Tobgui 2019: 78–131.

enced by Greek epistemology,[6] but that at the same time he developed a largely coherent system of thought, reflecting his familiarity with the rational arguments of his contemporaries among the philosophers and *mutakallimūn*,[7] as well as his aim to develop a "premier philosophical response to the question of reason and revelation from a Ḥanbalī perspective."[8]

In addition to her well-known work on contemporary Arabic philosophy,[9] Anke von Kügelgen also devoted a certain phase of her career to the study of Ibn Taymiyya's intellectual legacy in the context of the medieval Islamic intellectual history. In particular, her work focused on analyzing Ibn Taymiyya's entanglements with the philosophical and epistemological currents of his time, which were, to a large extent, based on reception of and genuine elaboration on Greek philosophy. She has thus contributed to the study of Ibn Taymiyya's intellectual legacy by demonstrating the logical constitution of Ibn Taymiyya's argumentation in his disputations against the universal claim of the Peripatetic logic prevalent in the Islamic *kalām* literature at that time. In particular, the famous (albeit disputed in authenticity) accusation of swallowing the "poison" of philosophy during his lifetime by his contemporaries[10] becomes understandable against the background of Ibn Taymiyya's own writings in which he also developed a philosophical system. This led recent scholars to dispute whether his philosophical system should be seen as one of a (moderate) realism[11] or of a (moderate) nominalism.[12] Some scholars came to contextualize Ibn Taymiyya as a thinker who argued, in a basically coherent manner, against the universality of Peripatetic logic as an epistemological tool for making sense of revelation-based knowledge. In this respect, von Kügelgen, as noted above, not only points out the entanglement of Ibn Taymiyya's argumentation with the Peripatetic logic, but she also plausibly unveils the predominance of such a knowledge order over Ibn Taymiyya's thought, even when he clearly denies the applicability of such reasoning when making sense of the divine sources.

6 von Kügelgen 2013; von Kügelgen 2005.

7 *Mutakallimūn* are scholars practicing *ʿilm al-kalām*, a theological discipline covering the discourse on matters concerning God and the revelation. In the context of this article, it might be sufficient to understand their profession as theology.

8 Sharif El-Tobgui 2019: 5.

9 See other contributions in this volume as well as her most recent monumental work in von Kügelgen 2021.

10 See von Kügelgen 2013: 256–260.

11 See von Kügelgen 2013: 306–322.

12 See for this view Sharif El-Tobgui 2019: 92.

Jihadist Rediscovery of Ibn Taymiyya

Despite the previously outlined recent scholarship on Ibn Taymiyya's intellectual legacy, the academic research into Ibn Taymiyya's legacy appears to be to a large extent bypassed by the ideological invocation of Ibn Taymiyya as a religious authority, particularly after the second half of the twentieth-century Salafi thought and later its jihadist spin-offs. Ibn Taymiyya and his legal as well as theological writings gained momentum within the context of local opposition to Arab rulers during this particular century, a circumstance that was deeply shaped by the collapse of the Ottoman Empire and the subsequent emergence of various nationalisms, and the long struggle for independence from colonial and post-colonial powers. These historical developments led to his increasing popularity among various jihadist groups, which reached – up until now – its peak in the last quarter of the previous century and was brutally crowned when the jihadistically legitimized violent political opposition took on global contours after the dramatic terrorist attacks of September 11, 2001. This alternative legacy has been mainly based upon a selective and anachronistic reading of Ibn Taymiyya's utterances made in the context of the conflicts between the Mamluk rulers and the invading Mongols in the course of the thirteenth century.[13] A major characteristic of this rather narrow reading of Ibn Taymiyya is its anachronism, depriving his writings of their contextual embedding.[14] This version of Ibn Taymiyya as Salafists' and jihadists' s*haykh al-islām*, a pre-modern poster boy of extremist ideologists, in a sense, has led some scholars in the West to see in Ibn Taymiyya nothing but a zealous fundamentalist and advocate of a literalist interpretation of Quran and Hadith.[15]

Although the exact determination of the beginnings of Ibn Taymiyya's jihadist reception cannot be attempted here, probably the most prominent example of a modern reinterpretation of his activism as a point of reference for the justification of violent political opposition to Arab rulers in the course of the twentieth century is the pamphlet *The Neglected Duty* (*al-farīḍa al-ghā'iba*), written by Muḥammad ʿAbd al-Salām Faraj (Farag) (d. 1982). He was one of the leaders of the Egyptian jihadist movement, which was involved in the conspiracy against and the execution of Egyptian president Anwar al-Sādāt.[16] Farag's

13 See Jansen 1987/1988: 395–396. For an overview of the social and political context of Ibn Taymiyya's opposition, see Hoover 2019: 5–40.
14 Sharif El-Tobgui 2019: 9; Krawietz 2014.
15 Sharif El-Tobgui 2019: 12–13; Krawietz 2014: 79.
16 For a detailed analysis of the contents of *The Neglected Duty* and a full translation, see Jansen 2013 [1986].

pamphlet is characterized by its major reliance upon Ibn Taymiyya's famous three so-called "anti-Mongol" fatwas and, for this contribution more importantly, a further fatwa on the status of the city of Mardin, which had fallen under Mongol rule.[17] Instead of intensifying his calls for resistance against the Mongol rulers, whose sincere adherence to Islam was questioned by Ibn Taymiyya,[18] the main concern of the Mardin fatwa is not the city's being ruled by the Mongols but rather the status of Muslims living under this rule. As shown in particular in the works of Yahya Michot, the aim of the Mardin fatwa was to refrain from the widespread and strict binary classification between the "abode of Islam" (*dār al-islām*) and "abode of war" (*dār al-ḥarb*) in the context of Mardin, which at that time was culturally very diverse.[19] To transgress this binary, Ibn Taymiyya introduced an intermediate domain whose main determinant was not the mere character of a political regime, but instead the demographic peculiarities of a territory and the question of whether its inhabitants could practice their way of Islam.[20] Building on this intermediate level, a composite (*murakkaba)* position leads subsequently to Ibn Taymiyya's reticence about applying *takfīr* to its Muslim inhabitants.[21]

In addition to this rather reluctant aim of the Mardin fatwa about excommunication of Muslim inhabitants of Mardin, there have also been serious scholarly interventions with respect to its very last sentence, which addresses on what grounds the behavior of Muslims living in this intermediate domain should be evaluated. In a printed edition of the collection of Ibn Taymiyya's fatwas, it reads as follows:

> Rather, it is a third part in which the Muslim is dealt with (*yuʿāmal*) as he merits, and in which one who departs from the way (*sharīʿa*) of Islam is combatted (*yuqātal*) as he merits.[22]

---

17 For Ibn Taymiyya's famous fatwas against the Mongol rulers (without the Mardin fatwa), see Aigle 2007; for an overview of the modern readings of these fatwas, including that of Farag, see also Michot 2006: 101–122.

18 See Aigle 2017: 101; see also Nasīra 2015.

19 Michot 2011; for some critical reflections on Yahya Michot's reading of Ibn Taymiyya, see Hoover 2016.

20 Albrecht 2018: 72–73.

21 This point also refers to a different controversy around the differences and different addresses between the Mardin fatwa and the other so-called Anti-Mongol fatwas. The latter are beyond the scope of this paper. See Michot 2006: 50–53.

22 Ibn Taymiyya 1401/1981, 28: 241; see also Nasīra 2015.

This reading reappears in countless writings in jihadist literature, including Farag's *The Neglected Duty*.[23] However, there is a consolidated consensus in more recent scholarship that the second part of this expression may be based on a misreading of the corresponding passage in the only manuscript found so far.[24] At the heart of the assumed misreading is the possibility that in the manuscript the word *yuʿāmal* ("is treated") appears twice, meaning that instead of *yuqātal*, it might also read *yuʿāmal*, with the resulting meaning that Muslims and those departing from the Sharia of Islam will both be dealt with as they merit. This is not to say, however, that the whole jihadist ideology is based upon one single misreading of Ibn Taymiyya. Rather, the lack of contextualization in the jihadist reading of Ibn Taymiyya's writings has been pointed out repeatedly,[25] and this misinterpretation of the Mardin fatwa only fits into the seemingly coherent web of the narratives of jihadist justification used to wage war against people who are considered unbelievers, whether from the ranks of Muslims or non-Muslims. Nevertheless, the peculiarity of Ibn Taymiyya's legacy in its jihadist reading as opposed to his scholarly reception is again evident in the interpretation of this fatwa. The defining line between Ibn Taymiyya's two legacies can thus be drawn around the question of whether he is seen as a child of his time, including his political activism, or whether his work can be reduced to seeing him through the lens of both jihadists and scholars who act as mercenaries of the booming industry of counter-terrorism expertise that is still in demand. This latter version of his legacy gained even more momentum after the self-proclamation of the so-called "Islamic State" as a "caliphate" in 2014. Several references to Ibn Taymiyya indicate a continuity with his earlier jihadist reception, despite showing further modifications, as will be shown below.

Ibn Taymiyya and Islamic State's Excommunication (*takfīr*) Doctrine(s)

The following case study focuses on IS clergy's invocation of Ibn Taymiyya's thinking as an authoritative justificatory tool with respect to the concept of excommunication or the declaration of apostasy (*takfīr*). While the doctrine of apostasy has been established since the early history of Islam on the basis of

23 See Michot 2011: 147; see also Nasīra 2015.

24 For an image of the respective passage in the manuscript and further bibliographical notes, see Michot 2011: 146.

25 See Nasīra 2015; Michot 2011.

the Quranic concept of *ridda/irtidād*,[26] in modern times a strong reliance on the concept of "nullifiers" (*nawāqiḍ*)[27] of Islam has prevailed, a tendency in which IS is no exception. Among the nullifying factors listed in the manifesto of the founder of the puritan Wahhābiyya movement, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (d. 1206/1792), special attention was paid to the "third nullifier" (*al-nāqiḍ al-thālith*) when elaborating on the requirements for the excommunication of others by jihadist groups so that the lives and assets of the excommunicated are considered permissible to seize.[28] In Ibn ʿAbd al-Wahhāb's manifesto, the third nullifier declares one's reticence to excommunicate someone who worships other than God (*shirk*) to be a sufficient basis for their excommunication.

In addition to its well-known genealogy as an organization that transformed Al-Qaeda's global jihadist terminology into a highly sectarian, anti-Shiite rhetoric in the context of the invasion of Iraq, the IS continued to evolve ideologically even after its official proclamation of the caliphate in 2013. This was partly due to the imperatives and demands accompanying the rule of newly conquered areas and establishing a territorial proto-state. This task also included the definition of the legal status assigned to people living in those territories under the self-assigned caliph's rule.[29] In order to tackle this problem, the doctrine of *takfīr* became a cornerstone in the development of various facets of IS ideology. However, this did not only concern possible ways of dealing with dissidents or opponents but did also figure as part of the group's global recruitment strategy for highly demanded new fighters and other possible inhabitants willing to immigrate to the territories. Therefore, it can be stated that the implementation of *takfīr* as one of the central ideological and doctrinal concepts within the framework of IS thinking did not only serve one particular purpose but was, instead, a rather flexible tool to address a number of issues the newly established caliphate was confronted with.[30]

The conflation of the emphasis on doctrinal purity and unity on the one hand, and the labelling of all content produced by the terrorist organization's official propaganda channels at the global level on the other, have mutually fostered the impression of the IS as an ideologically unified, uniformly acting (and

---

26 Griffel 2008.

27 The term *nawāqid al-islām*, which can be translated as "the things that nullify Islam" refers to ten particular ways of thinking or behaving that lead – according to Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, the writer of a treatise of the same name and issuer of this doctrine – to the person in question losing his or her affiliation with Islam and therefore not being a Muslim(a) anymore. See Rippin 2004: 133–138.

28 See Bunzel 2019: 13; see also Bunzel 2018.

29 For the sectarian component in the ideology of the Islamic State, see Hassan 2017.

30 For the use of *takfīr* in the publications of the Islamic State, see Kadivar 2020.

thinking) coherent system of thought devoid of any discursive heterogeneity. At the ideological and doctrinal level, this alleged homogeneity has already been challenged by scholars, analysts, and journalists who, in a timely manner, closely monitor and evaluate the propaganda content produced by the group.[31]

When it comes to Ibn Taymiyya's legacy, a similar superficial and unbalanced stance towards him can be identified among IS ideologues. Whilst constituting in the first place another branch among the rich reception of his works in the tradition of Salafi/Ḥanbalī thinking, the modern jihadist discourse has also depicted him as the one predominant and timeless authority for legitimizing any kind of violent political opposition. This ranges from the invocation of the concept of jihad in the name of an internationalist solidarity with oppressed Muslims in different regions to the declaration of a global jihad by early Al-Qaeda,[32] and covers also the unprecedented violence against all kinds of individuals and groups considered enemies of God according to the exclusionist self-perception of the IS.

After the proclamation of a territorial caliphate, IS ideologues relied on efficient and innovative propaganda strategies to indoctrinate and recruit members.[33] Part of this strategy was the proclamation of doctrinal unity under the leadership of a self-proclaimed caliph whose rule had to be presented as willed by God and a purified application of God's rule on earth. While ideological shifts and conflicts between several groups inside the IS clergy came to light quite soon, there are some slight differences in how recent scholarship has regrouped these individual ideological camps. Unlike the depiction of the group as a single unified ideological block in the media as well as in official reports and further counter-terrorism analyses, there was no solid and coherent ideological doctrine adhered to by the whole of its clergy. Constitutive of its ideological spectrum was, moreover, a juxtaposition of and clash between several radical schools whose adherents at times accused and fought each other publicly, especially concerning questions around the interpretation of excommunication (*takfīr*).[34]

31 See for instance the websites https://www.aymennjawad.org/ or https://www.jihadica.com/.

32 See Doran 2002.

33 See Atwan 2015.

34 For an overview of *takfīr* interpretations in the modern jihadist discourse, see Maher 2016. The following summary of the views of Islamic State's clergy on *takfīr* draws upon detailed works of Cole Bunzel, Djallil Lounnas, and ʿAbd al-Ghanī Mazūz, although their groupings of Islamic State's ideological slightly differ from each other. See Lounnas 2020; Bunzel 2018; Bunzel 2019; Mazūz 2019.

At an early stage of differentiation of Islamic State's *takfīr* doctrine, the so-called Ḥāzimī trend, which goes back to a contemporary Saudi cleric named Aḥmad al-Ḥāzimī,[35] comes as a strict interpretation of the "third nullifier." Although not an IS official himself, his interpretation of the "third nullifier" provided the basis for the integration of a strict *takfīr* doctrine into the IS's ideological spectrum, especially through al-Ḥāzimī's followers among the Tunisian group Anṣār al-Sharīʿa, a large number of whose supporters joined the ranks of the "caliphate" in the early phase after its proclamation.[36] A key feature of this camp's understanding of *takfīr* was its attitude towards the legitimacy of extending the act of excommunication to those who reject the application of the "third nullifier" on the grounds of excusable ignorance. This led to the emergence of the so-called concept of the "excommunication of the excuser" (*takfīr al-ʿādhir*), which was reportedly established by al-Ḥāzimī himself. By drawing on this concept, it became possible to overcome the natural barrier preventing mass excommunications maintained by most Salafi clerics and known under the name *al-ʿudhr bi-l-jahl*. Despite the fact that the latter term has been highly useful for earlier global jihadist movements and their internationalist claims, in particular through allowing Muslims around the globe to be seen as part of an imagined global collective despite key differences in creed (*ʿaqīda*), the former, i. e. *takfīr al-ʿādhir*, created the framework for a mass excommunication of basically every person who is not an IS member or supporter. This narrow-minded understanding of *takfīr* led to critical reactions from amongst the IS. Voices have been raised stating that this understanding would lead to an infinite concatenation of excommunication (*tasalsul fī al-takfīr* or *takfīr bi-l-tasalsul*), possibly also directed at people from within their own ranks.[37] The latter objection was raised by the so-called Delegated Committee (*al-lajna al-mufawwaḍa*), an institution inside the IS dedicated to establishing and maintain doctrinal unity, in a memorandum[38] published with the aim of condemning this kind of extremism among the ranks of the "caliphate."[39] Notwithstanding these expressed concerns, this memorandum declared the duty to express *takfīr* as one of the core principles of religion (*uṣūl al-dīn*). Although it was introduced with a generic

35 Aḥmad al-Ḥāzimī's biographical data are not known. See, about him and for a detailed analysis of the Islamic State's Hazīmī currently, Hamming 2021; See also Bunzel 2019; Mazūz 2019; Lounnas 2020.

36 Hamming 2021: 5–7.

37 Iocchi/Brigaglia 2020: 296; Bunzel 2019: 14; Mazūz 2019: 8–15.

38 N. A. 2017a. For an English translation of the memorandum and some responses from within the ranks of the Caliphate, see Orton 2017.

39 See Bunzel 2019: 16.

quote from the collection of Ibn Taymiyya's fatwas, its remarks on *takfīr* do not contain any references to his understanding of this doctrine. In response to this declaration of *takfīr* as a core principle of Islam, another IS cleric, Turkī al-Binʿalī, warned of dangers of declaring *takfīr* as a principle of religion in a detailed *démenti* signed by the caliphate's self-appointed "independent" Office of Research and Studies (*maktab al-buḥūth wa-l-dirāsāt*), over which he presided.[40] This official denial drew on a variety of contemporary scholars and ideologues, such as Abū Muṣʿab al-Zarqāwi, Sulaymān al-ʿUlwān, and others. However, it contained only a minor reference to Ibn Taymiyya in a form of a quote about the moderateness of the religion of God.[41]

After al-Binʿalī's death in May 2017, the Delegated Committee published a series of articles under the title "Knowledge Series Clarifying Matters of Methodology" (*silsila ʿilmiyya fī bayān masāʾil manhajiyya*). The aim of this intervention was to clarify the status of *takfīr* against the backdrop of the then ongoing debate about whether it is a foundation of religion or merely a juridical category, and to whom it should be applied.[42] This publication takes a more moderate stance on the issue of *takfīr* and, unlike other positions and publications in this regard, relies largely on Ibn Taymiyya's fatwas. In total, the pamphlet contains around thirty references to Ibn Taymiyya's positions on the principles of religion (*uṣūl al-dīn*) as well as on unbelief (*kufr*) and excommunication (*takfīr*). Citing Ibn Taymiyya and many other historical as well as contemporary scholars of Salafi/Ḥanbalī provenance, the pamphlet argues that *takfīr* should not be regarded as part of the fundaments of religion, but rather as a *sharʿī* judgment, i. e., a legal category. If applied, someone's life and assets might become legitimate targets.[43] Although the rationale for allowing the seizure of a proclaimed infidel's life and property is taken from Ibn Taymiyya's ruling on *takfīr*, the concept clearly remains a juridical category and could not be understood as a foundation of religion.[44] Moreover, his Mardin fatwa is given a major place in arguing for the prevention of a generic adaption of such a hidebound interpretation of *takfīr*, as was suggested by the most extremist wings within the IS.

Additionally, the topic is dealt with in some detail in the context of discussions regarding the classification of territories based on the juridical categories *dār al-islām* and *dār al-kufr*. In an attempt to mitigate this position of an infinite

40 Turkī 2017. See also Bunzel 2019: 16; Lounnas 2020: 12–14.
41 Turkī 2017: 14.
42 N. A. 2017b. For an English translation, see N. A. 2017c. See also Bunzel 2018; Bunzel 2019: 17–18.
43 N. A. 2017b: 51.
44 N. A. 2017b: 30.

concatenation of excommunication(s), which was condemned as extremist in several IS publications, some IS clerics also resorted to another way of classifying Muslim populations in the geographical areas politically under the control of non-Muslims and/or despotic (*ṭāghūt*) regimes. This classification aimed to create a new territorial category in-between the well-known binary categories of the abode of Islam on the one hand, and that of war and/or unbelief (*kufr*) on the other.[45] This new classification was named "lapsed abode of unbelief" (*dār al-kufr al-ṭāriʾ*), referring to territories that once were under legitimate Muslim rule but are currently controlled by non-Muslims or rulers who have been declared apostates. The answer to the question of whether Muslims remaining in such territories might be declared as unbelievers is highly important, for example, when it comes to deciding whether the IS can legitimately wage war against them according to their understanding of Islamic jurisprudence.[46]

This same intermediate category is also present in the reconciliation attempt in *silsila ʿilmiyya*, where the classification of abodes is declared to be one of the main issues to be dealt with as part of its objective, namely the re-establishment of doctrinal unity.[47] The intended clarification of the crucial question of the status of Muslim inhabitants of such an in-between territory is based primarily on the Mardin fatwa. Here, Ibn Taymiyya's above-mentioned third, i. e., composite (*murakkaba*), category is specified in internal IS vocabulary as a "lapsed abode of unbelief." Thus, the attribution of a given territory to this category subsequently reinstalls, this time in a very IS manner and with its "authentic" conceptual repertoire, the barrier against a collective mass excommunication.[48] While on the one hand reproducing the misreading of Ibn Taymiyya's wording regarding the last passage of the Mardin fatwa, as noted above, the latter is used in the context of the reconciliatory purpose of *silsila ʿilmiyya* in a way that was not present in the fatwa's original context. As shown above, Ibn Taymiyya was not primarily concerned with the character of a political system when introducing a third intermediate category. Rather, the decisive factor for him seems to have been the demographic situation of a territory with a central focus on the question whether its Muslim inhabitants could practice Islam.[49] On

---

45 In the publications of the IS, mainly the term *dār al-kufr* is used, suggesting that they are synonyms. There are differences in that. For an historical outline of the understanding of territoriality alongside the binary *dār al-islām* and *dār al-ḥarb* and for Ibn Taymiyya's abandonment of such a binary category, see Albrecht 2018: 70–74.

46 Iocchi/Brigaglia 2020: 298; see also Mazūz 2019: 14.

47 N. A. 2017b: 12, 72–88.

48 N. A. 2017b: 80.

49 Albrecht 2018: 72–73.

the other hand, within the IS discourse, instead of *dār al-ḥarb*, the term *dār al-kufr* is used more frequently and by and large as a synonym for the former. Contrary to this conceptualization, however, there is at least a hint of a clear distinction between the two in the writings of Ibn Taymiyya. Namely, in the context of the classification of territories outside the abode of Islam, Ibn Taymiyya draws a distinction between the "abode of war" (*dār al-ḥarb*) and "an abode of unbelief not in a state of war" (*dār kufr ghayr ḥarb*).[50]

Conclusion

This article has shown, through an exemplary juxtaposition of Ibn Taymiyya's recognition in recent scholarship on the one hand, and his jihadist reception on the other, that with increasing scholarly knowledge of his oeuvre in the context of his time, the gap between his overall intellectual legacy and his jihadist reception is widening. Whether he had "a screw loose", was poisoned by philosophy, or was "carcinogenically" misinterpreted by modern scholarship[51] and its critics alike (both from within Muslim discourses of self-interpretation and by Western analyses), current scholarship presents him as a polyvalent thinker with profound knowledge of epistemological and philosophical trends at that time. Moreover, he is attributed with a salient political activism that included zealous positions toward his political opponents and the use of a theological vocabulary characteristic of his time. His political activism and agitation against a ruling system that he deemed foreign and un-Islamic, as well as his original contribution to one of the main philosophical debates of the time, present him as a highly productive thinker, who undoubtedly was one of the most popular intellectuals of his time.

While providing examples of a more nuanced picture of the overall reception of Ibn Taymiyya in the academic scholarship, this article has shown that the main contours of a selective and ahistorical reception of Ibn Taymiyya by the jihadist ideology persist in the internal theological discourse of the IS. Beyond that, these contours are modified according to the respective – and diverging – agendas of its clergy. The case study aimed at demonstrating that Ibn Taymiyya's controversial legacy has very little to do with his zealous political stance, which is undoubtedly shaped by what he experienced during his lifetime and therefore, deeply rooted in a certain socio-political situation. Instead,

50 Ibn Taymiyya 1998: 471. Also mentioned in Albrecht 2018: 72.
51 See Michot 2011.

his contemporary reception and his popularity amongst a number of adherents to several jihadist ideologies and groups is based on various attempts to fabricate artificial ties back to an earlier and well-known intellectual and juridical authority in order to legitimize certain political projects, which are rooted much less in Islamic tradition than in modernity. However, drawing on Ibn Taymiyya as an early authority has the power to set two counteractive processes in motion. On the one hand, a rather superficial interpretation of his positions on excommunication might lead to generic *takfīr* directed at a wide variety of intra- and extra-societal groups of people. On the other hand, an eclectic reading of Ibn Taymiyya enables even members of IS clergy to develop an understanding of his work leading to the avoidance of (at least undesired) mass excommunication. Just as the polemical reputation of Ibn Taymiyya as someone with a dubious mental condition was used to contest his intellectual legacy during his time, the contemporary view of the IS clergy as a presumed homogenous block with a unified political project and with Ibn Taymiyya as a core reference for its legitimization has fortified the illusion of a timeless genealogical line between him and his modern reinterpretations. Furthermore, this article further established that the popular view of IS ideology as a homogenous and internally undisputed block is false. Instead, its major ideological premises have to be viewed and analyzed as not only rooted in a constructed assumption of one particular trend of Islam's intellectual past but also as deeply rooted in modernity itself. Therefore, it seems to be more fruitful to base any further analysis of such phenomena on a thorough reading of a larger number of modern jihadist writings and an investigation of their discursive aims.

References

Aigle, Denise (2007): "The Mongol Invasions of Bilād Al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three 'Anti-Mongol' Fatwas". *Mamlūk Studies Review* 11.2: 89–120.

Albrecht, Sarah (2018): *Dār Al-Islām Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West.* Leiden: Brill.

Atwan, Abdel Bari (2015): *Islamic State: The Digital Caliphate.* Oakland: University of California Press.

Bunzel, Cole (2018): "The Islamic State's Mufti on Trial: The Saga of the 'Silsila ʿIlmiyya'". *CTC Sentinel* 11.9: 14–17.

Bunzel, Cole (2019): "Ideological Infighting in the Islamic State". *Perspectives of Terrorism* 13.1: 12–21.

Doran, Michael (2002): "The Pragmatic Fanaticism of Al Qaeda: An Anatomy of Extremism in Middle Eastern Politics". *Political Science Quarterly* 117.2: 177–190.

Griffel, Frank (2008): "Apostasy". In: *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. Leiden: Brill.

Hamming, Tore (2021): "Al-Hazimiyya: The Ideological Conflict Destroying the Islamic State from Within". *ICCT Research Paper*. Published online May 4, 2021. https://icct.nl/publication/al-hazimiyya-islamic-state-ideological-conflict/ (08/16/2021).

Hassan, Hassan (2017): "The Sectarianism of the Islamic State: Ideological Roots and Political Context". In: *Beyond Sunni and Shia*. Edited by Frederic Wehrey. London: Hurst & Co., 39–59.

Hoover, Jon (2016): "Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism". In: *Reclaiming Islamic Tradition. Modern Interpretations of the Classical Heritage.* Edited by Elisabeth Kendall and Ahmad Khan. Edinburgh: Edinburgh University Press, 177–203.

Hoover, Jon (2019): *Ibn Taymiyya* (Makers of the Muslim World). London: Oneworld Publications.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām (1401/1981): *Majmūʿ fatāwa shaykh al-Islām Ibn Taymiyya.* Rabat: Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām (1998): *Iqtiḍāʾ al-ṣirāṭ al-mustaqīm li-mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm.* Riyāḍ: Dār ishbīliyā li-l-nashr wa-l-tawzīʿ.

Iocchi, Alessio / Brigaglia, Andrea (2020): "'The Lapsed Abode of Unbelief'. The *Takfīr* Pendulum in *Ǧihādī-Salafī* Thought, between Caliphate and Its West African Province". *Studi Maġrebini* 18.2: 283–309.

Jansen, Johannes J. G. (1987/1988): "Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism". *Quaderni di Studi Arabi* 5/6: 391–396.

Jansen, Johannes J. G. (2013 [1986]): *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins.* New York: RVP Press.

Kadivar, Jamileh (2020): "Exploring *Takfir*, Its Origins and Contemporary Use: The Case of *Takfiri* Approach in Daesh's Media". *Contemporary Review of the Middle East* 7.3: 259–285.

Krawietz, Birgit (2014): "Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten". In: *Salafismus in Deutschland.* Edited by Thorsten Gerald Schneiders. Bielefeld: transcript, 67–88.

von Kügelgen, Anke (2005): "Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf". In: *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*. Edited by Dominik Perler and Ulrich Rudolph. Leiden/Boston: Brill, 167–225.

von Kügelgen, Anke (2013): "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason". In: *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya.* Edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer. Berlin/Boston: De Gruyter, 253–328.

von Kügelgen, Anke (ed.) (2021): *Philosophie in der islamischen Welt*, Vol. 4: *19.–20. Jahrhundert*. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe.

Laoust, Henri (1939): *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328.* Le Caire: Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale.

Little, Donald P. (1975): "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?". *Studia Islamica* 41: 93–111.

Lounnas, Djalil (2020): "The Failed Ideological Hybridization of the Islamic State". *Studies in Conflict & Terrorism*: 1–29.

Maher, Shiraz (2016): *Salafi-Jihadism: The History of an Idea.* New York: Oxford University Press.

Mazūz, ʿAbd al-Ghānī (2019): "Al-Ṣirāʿ wa-l-inqisām dākhil tanẓīm al-dawla al-islāmiyya". *Dirāsāt siyāsiyya*: 1–50. Published online May 3, 2019. https://eipss-eg.org/wp-content/

uploads/2019/05/%D8%8C_%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D8%B9_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85_%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84_%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9%D8%8C.pdf (08/16/2021).

Michot, Yahya (2006): *Muslims under Non-Muslim Rule: Ibn Taymiyya on Fleeing from Sin, Kinds of Emigration, the Status of Mardin: Domain of Peace/War, Domain Composite, the Conditions for Challenging Power.* Oxford: Interface Publications.

Michot, Yahya (2011): "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?". *The Muslim World* 101.2: 130–181.

N. A. (2017a) "Li-yahlika man halaka ʿan bayyinatin wa-yaḥyā man ḥayya ʿan bayyina". Published online May 17, 2017. http://www.jihadica.com/wp-content/uploads/2017/09/tamim_h_8_t_31.pdf (08/16/2021).

N. A. (2017b): "Silsila ʿilmiyya fī bayān masāʾil manhajiyya". Published online September 2017, http://www.jihadica.com/wp-content/uploads/2018/09/silsila-ilmiyya.pdf (08/16/2021).

N. A. (2017c): "Knowledge Series Clarifying Matters of Methodology". Published online September 2017. http://www.jihadica.com/wp-content/uploads/2018/09/Knowledge-Series.pdf (08/16/2021).

Nasīra, Hānī (2015): "Fahm al-turāth wa-mashākil al-jihādiyyīn: Ibn Taymiyya wa-l-salafiyya al-jihādiyya numūdhajan". *al-Mustaqbal al-ʿarabī* 38.440: 60–79.

Orton, Kyle (2017): "The Islamic State Expands Its Definition of Heresy". Published online May 20, 2017. https://kyleorton.co.uk/2017/05/20/the-islamic-state-expands-its-definition-of-heresy/ (08/16/2021).

Rapoport, Yossef / Ahmed, Shahab (eds.) (2010): *Ibn Taymiyya and His Times*. (Studies in Islamic Philosophy, 4.) Oxford: Oxford University Press.

Rippin, Andrew (2004): "Islam and the Politics of Violence: Defining the Muslim Community". In: *The Twenty-first Century Confronts Its Gods: Globalization, Technology and War*. Edited by David J. Hawkin. Albany: SUNY, 129–140.

Sharif El-Tobgui, Carl (2019): *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql.* Leiden: Brill.

Suleiman, Farid (2019): *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Turkī al-Binʿalī (2017): "Ilā l-lajna al-mufawwaḍa". Published online May 19, 2017. http://www.jihadica.com/wp-content/uploads/2017/09/Binali-letter-1.pdf (10/6/2021).

Neubewertung historischer Ereignisse und Quellen

Serena Tolino

Slavery at the Turn of the Twentieth Century

Hudā Shaʿrāwī's Memoirs as a Source of Social History?

Introduction

In the last two decades there has been a growing research interest in slavery and the slave trade in Islamicate societies.[1] Given the nature of the primary sources that have come down to us, it is not surprising that the role of elite slavery has been investigated more often than that of non-elite slavery.[2] This scholarship has pointed out that slavery was a variegated micro-cosmos: for example, the position of white and black slaves was not homogeneous. Also, class played a fundamental role: elite slaves, who in some cases became very powerful and obtained extremely high administrative and political positions, could not be compared in any way to agricultural slaves.[3] Race and class also intersected with the gender of the enslaved person: being a man or a woman was certainly another axis of differentiation[4] and implied different roles, functions and forms of exploitation.

Most research on slavery has focused on the pre-modern period, with a number of recent exceptions that also looked at what happened to slavery dur-

1 More recently see for example Babaie et al. 2004; Cuno/Walz 2010; Caswell 2011; Franz 2017; Gordon/Hain 2017. For slavery in the wider context of the Mediterranean, see Schiel/Hanß 2014. For "classics" on slavery in Islamicate societies see also Chafik 1938; Rosenthal 1960; Baer 1967; Pipes 1981; Hargey 1982; Mowafi 1985; Willis 1985; Lewis 1990; Ralph 1992; Savage 1992; Erdem 1996; Sagaster 1997; Toledano 1998.

2 More recently see for example Kunt 1983, 2014; Hathaway 2005; Zilfi 2010.

3 For an overview of the different kinds of slaves see Franz 2017.

4 This is something that was addressed by, for example, the ninth-century polymath Al-Jāḥiẓ (d. 255/868–9). According to him ethnic group affected the status of eunuchs, comparing white (*ṣaqāliba*) to black eunuchs. al-Jāḥiẓ 1938, vol. 1: 119.

Note: The idea of writing this chapter comes from Anke von Kügelgen's interest in ego-documents, which is not only well represented in her research (see, for example, von Kügelgen 2006), but also in her teaching. During my first semester at the University of Bern, in the fall of 2020, she offered an MA seminar on "Autobiographien, Memoiren und weitere 'Ego-Dokumente.'" During the same semester, I was offering an MA seminar on "Sklaverei und Abhängigkeit im Vorderen Orient." Seeing the titles of the two courses one beside the other I asked myself how much we could learn on slavery from looking at autobiographical works and ego-documents, which is how I came to the idea of writing this chapter.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-024

ing the transition to modernity.[5] When looking at slavery in the nineteenth and twentieth century there is one specific category of slaves that has been almost ignored, namely eunuchs. Indeed, research specifically focusing on eunuchs in Islamicate societies mostly looked at the pre-modern and early modern period.[6] However, even though eunuchs were seen by colonial officers and foreign doctors as a remainder of the past that needed to disappear as soon as possible, they still played a very important function in elite households.

This chapter will contribute to addressing this research gap. In the first part, I give an overview on slavery in the late nineteenth and early twentieth century in Egypt, focusing in particular on the legal path that led to its abolition. In the second part, I will look at medical sources on castration in modern Egypt, pointing out that eunuchs were seen in these sources as a sign of civilizational backwardness that had to disappear in the path to modernity. In the last part of the article, I focus on Saʿīd Āghā, a black eunuch who was part of the household of Hudā Shaʿrāwī (d. 1947), the leading Egyptian feminist and founder of the Egyptian Feminist Union (*al-Ittiḥād al-Nisāʾī al-Miṣrī*).

This chapter aims at contributing to the debate on the role that ego-documents, including memoirs, can have in reconstructing social practices of the past. Over the last twenty years, there has been a renewed interest in autobiographical and ego-documents documents in the Middle East. What Georges Gusdorf wrote in 1956, namely that autobiography has been proven to be a characteristic of Western societies and their focus on individuality,[7] has been shown to be wrong by a number of studies.[8] While the term autobiography has been object of numerous debates and critiques, the introduction of the term "ego-documents," to refer to all kinds of "first-person narratives"[9] and to "encom-

5 Toledano 1981; Ewald 1990; Cuno 2009; Zilfi 2010. Few studies on slavery in Egypt between the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century have been published. Eve Troutt Powell, for example, has given a description of the discourses on slavery in the period 1881–1925 in the Nile Valley, but she was mostly interested in the construction of national and imperialist ideology rather than in slavery in itself. See Troutt Powell 2003 and 2013, but also Baer 1967; Børge 1977; Hargey 1998.

6 David Ayalon wrote a number of articles on the subject but his most important works in this field are probably Ayalon 1979 and 1999. See also Méouak 2004; El Cheikh 2005 and 2018; Kennedy 2018; Tolino 2018. For the Ottoman case see most notably Hathaway 2005; Kunt 2014; Junne 2016.

7 Gusdorf 1989 [1956].

8 Including Siedel 1991; Philipp 1993; Booth 2001; Reynolds 2001; Badran 2002; Enderwitz 2002; Elger 2003; von Kügelgen 2006; Reichmuth/Schwarz 2008; Elger/Köse 2010; Enderwitz 2019; Kiyanrad et al 2020.

9 Elger/Köse 2010: 7.

pass all texts with an ego talking about himself,"[10] has allowed to put some of these debates to rest. Memoirs, widely defined as non-fictional narratives based on the author's memories, that do not necessarily span the entire life of the author but focus on specific moments, belong also to ego-documents. The focus in this chapter is not so much on the "self." That would be impossible, because the memoirs were not written by a eunuch himself. However, looking at Hudā Shaʿrāwī's memoirs can contribute to shedding light on how Egyptian nationalist elites understood slavery at the turn of the twentieth century.

Slavery in Egypt in the Nineteenth and Twentieth Century: The Path to Abolition

Slavery had been established in Islamicate societies for many centuries well into the nineteenth century.[11] According to Baer, in the 1850s "the number of slaves in Cairo was 11,481, of whom 8,647 were females and 2,807 males."[12] When looking at Egypt as a whole, Baer assumes that they were probably 20,000–30,000 slaves, and that the slave trade was still very much active and organized. According to him:

> White slaves were brought to Egypt from the eastern coast and from the Circassian settlements of Anatolia via Istanbul. Brown and black slaves were brought (a) from Darfur to Asyut, directly or through Kordofan; (b) from Sennar to Isna; (c) from the area of the White Nile; (d) from Bornu and Waday via Libya and the Western Desert; (e) from Abyssinia and the East African coast through the Red Sea. The slave dealers in Egypt were mainly people from Upper Egypt and the Oases, beduin and villagers of the Buhayra province. They were divided into dealers in black and in white slaves and organized in a guild with a shaykh.[13]

The history of the abolition of slavery in Egypt, as in many other countries in the Middle East (and beyond), is strongly connected with the growing influence of Western powers in the region. During the second half of the eighteenth cen-

---

10 Elger/Köse 2010: 8.

11 Slavery is an established legal institution in Islamicate societies, but there is no clear-cut definition of it, and forms of slavery have been very different. Indeed, it has even been questioned whether it is appropriate to group so many different phenomena under the umbrella term of slavery (Franz 2017: 125; Brown 2019: 15–65). For general introductions to slavery in Islam see for example Toledano 1993; Marmon 1999; Franz 2017; Oßwald 2017: Brown 2019).

12 Baer 1967: 423.

13 Baer 1967: 441.

tury the influence of foreign authorities over Egypt grew enormously. Due to a number of overambitious infrastructural projects, especially during the khedivate of Muḥammad Saʿīd (d. 1863, r. 1854–1863) at first and later Ismāʿīl (d. 1895, r. 1863–1879), which included the construction of the Suez Canal, Egypt became more and more indebted towards European powers,[14] who imposed dual British and French control over the country.[15] The khedive Ismāʿīl's power gradually decreased until he was deposed in 1879 and succeeded by his more easily controllable son Tawfīq (d. 1892, r. 1879–1892). A few years later, in 1882, the British army bombarded Alexandria and invaded the Suez Canal as a reaction to the rebellion of the proto-nationalist ʿUrābī. Even though Egypt remained formally part of the Ottoman Empire, British authorities imposed de facto a form of colonialism that lasted at least until 1922, when Egypt formally obtained independence.[16] With the expansion of the foreign colony, consular offices gained importance and were able to exert wide influence on national politics. Foreign penetration would radically transform Egyptian history: one of the first effects would be the abolition of slave markets in 1854, followed by the approval of the Anglo-Egyptian Slave Trade Convention, which Egypt and Great Britain signed in 1877. With this convention Egypt agreed to stop the importing, exporting and trafficking of slaves.[17]

The approval of this convention should be seen as part of the anti-slavery global movement: in 1863 slavery was abolished in the United States, and there was a global public discourse on abolitionism, especially in the sphere influenced by the British Empire. However, the 1877 convention was mostly directed at the slave trade and not at slavery as such, which was addressed later in the Convention for the Suppression of Slavery and the Slave Trade in 1895,[18] signed by Lord Cromer for the British side and the Egyptian foreign minister Buṭrus Ghālī.

In this latter convention Egypt committed itself to prohibit the importing to, exporting from and transit through Egypt and its dependencies of different kinds of slaves (explicitly mentioning "white", "black" or "Abyssinian" slaves). Moreover, the convention stated that not only slave traders but also buyers

14 Hunter 1998: 195.

15 Hunter 1998: 195–196.

16 However, the last British troops would only leave Egypt in 1954, two years after the 1952 coup d'état. For a concise but comprehensive overview of this phase of Egyptian history see Reid 1998 and Daly 1998.

17 See Klein 2006: 377.

18 This convention was based on the General Act for the Repression of the African Slave Trade, which was approved after a conference that took place in 1889–1890 in Brussels. See Miers 2006: 130–132.

would be punished and created an ad hoc court consisting of five members of the Appeal Court, including two foreigner judges. Last but not least, the convention stated that all slaves on Egyptian territory were entitled to their full and complete freedom and had the right to demand letters of enfranchisement whenever desired.[19] Notwithstanding these steps, it would be naive to believe that slavery disappeared so easily, and this is also true for eunuchs. Eunuchs were mostly enslaved castrated men who formed an integral part of the ruling systems in different Islamic medieval dynasties. While it is well known that eunuchs were harem guardians, they were also established in other fields:[20] they were commanders, admirals, they had important positions in the police, in the administration, they were provincial governors, personal attendants of the caliphs and teachers of their sons, in a situation in which a strict closeness to the ruler meant power, but also guardians of the tomb of the Prophet Muḥammad.[21] While eunuchs are often understood as a relic of the pre-modern period, we also have sources showing that eunuchs were important members of wealthy families well into the 20th century, as the case of Hudā Shaʿrāwī's Memoirs shows.

Eunuchs in Modern Egypt

Unfortunately, we do not have many studies on how the institution of slavery was dismantled practically, and even fewer with regards to eunuchs. Moreover, given the scarcity of sources written by eunuchs themselves, we need to reconstruct their life using sources written by people who lived with them or "observed" them. For example, we have a number of pre-modern sources that describe how the operation of castration was carried out in Islamicate contexts, including for example the tenth-century medieval Arabic geographer al-Muqaddasī (or al-Maqdisī, d. 991/381).[22]

---

19 Convention between Great Britain and Egypt for the Suppression of Slavery and the Slave Trade, signed at Cairo, 21 November 1895, art. 5. In order to guarantee the implementation of this convention, Egypt adopted two laws, one on the convention itself and one on the establishment of the above-mentioned court.

20 See Höfert/Mesley/Tolino 2018.

21 Marmon 1996.

22 He wrote that according to some people the penis and the scrotum were cut off at the same moment. According to others, the scrotum was cut and the testicles removed. Then a stick was put under the penis, which was cut off later. al-Muqaddasī 1906: 242.

The same is also true for the few modern sources, which describe not only how the operation was carried out but also what consequences it had for eunuchs from a medical perspective. For example, Antoine Barthélémy Clot (d. 1868), better known as Clot Bey, the Frenchman who became chief physician of the Egyptian army[23] and the mind behind the building of the Egyptian modern medical system, devoted a short part of his *Aperçu général sur l'Égypte* to women in Egypt. This chapter also includes a part devoted to eunuchs, who "are the only men to enter the women's quarters, and are in charge of their virtue."[24] Clot Bey stated that in his times, castration was carried out in particular in Asyut and Girga, in Upper Egypt, and that it was performed by Coptic priests.[25] He also adds that castration was carried on in autumn and that

> the operators, or rather the executors, do not limit themselves, as it is generally believed, to castration; they cut with a razor all the external parts of the reproductive apparatus. After that, they pour boiling oil on the wound and insert a pipe in the remaining part of the urethra canal. They put then on the wound some henna powder. After that, they bury the patients till the stomach and they leave them for twenty-four hours. When they take them out, they put an ointment of clay and oil.[26]

Clot Bey also mentions that only one quarter of castrated men survived, and that they were, according to him, condemned to suffering for life, even though he recognized that "Muslims give them a big consideration."[27]

Clot Bey was convinced that Western pressures would bring Muḥammad ʿAlī to abolish this practice, as "he is known for his docility to what is necessary and for his noble mind."[28] Maybe he was too optimistic though: indeed, around half a century later, during the first congress of medicine that took place in Cairo in December 1902, the Italian doctor Onofrio Abbate Pasha (d. 1915), who migrated in 1845 from Italy to Alexandria to become director of the governmental hospital of the city, gave a passionate talk against castration. The paper he presented during the congress was then reworked and published in 1903 with the title *L'eunuchisme: notes physiologiques pour aider a son abolition complete*,[29] a source particularly worthy of attention because Abbate Pasha not only

23 For a short biography of Clot Bey see Burrow 1975. See also Abugideiri 2010, in particular ch. 2.
24 Clot Bey 1840, vol. 1: 402.
25 Clot Bey 1840, vol. 1: 403.
26 Clot Bey 1840, vol. 1: 404.
27 Clot Bey 1840, vol. 1: 404.
28 Clot Bey 1840, vol. 1, 406.
29 Abbate 1903.

examined many eunuchs but also performed autopsies on them.[30] He started his pamphlet by mentioning the difficulties that he had had in his research, because eunuchs were very reluctant to be put under observation or to be photographed.[31] Abbate Pasha makes clear that "eunuchism [...] is forbidden by Islamic law itself, and it constitutes a permanent danger for the women of the harem, from both a moral perspective, and for the terrible effects it has on the feminine organism."[32] Later he explained that the cutting of the external sexual organs did not mean that eunuchs did not experience sexual arousal but rather the opposite, they felt continuously excited.[33] This sexual activity is probably what he thinks may affect also women's health. He also argues that this is the reason why tribadism is completely unknown in harems.[34] He then goes back to the sources of Islamic law: he points out that the Quran does not mention this "barbarous custom"[35] and that Islamic law not only strictly forbids the castration of animals and human beings but also requires the complete *diyya* for it, which means that if the victim of this mutilation or his legal heirs forgive the person committing it, they would have to pay as much as in case of homicide.[36] He then gives a long historical excursus, arguing that the Greeks and Romans spread this practice to Byzantium and it then became widespread in the Islamic world, where it proliferated notwithstanding the religious prohibition.[37] After having presented how jurists dealt with eunuchs, Abbate Pasha goes back to the Quran and the Sunna, underlining that they both prohibit changing God's creation.[38] After a description of the male reproductive system, he mentions the damage that castration causes to it and finally gives some information about

30 Abbate 1903: 21
31 Abbate 1903: 6.
32 Abbate 1903: 6.
33 Abbate 1903: 25.
34 Abbate 1903: 25.
35 Abbate 1903: 13.
36 Abbate 1903: 15.
37 Abbate 1903: 9–10.
38 Abbate 1903: 14. The author says this happens in verse 4:18. In reality, he is referring to verse 4:119: "And I will mislead them, and I will arouse in them [sinful] desires, and I will command them so they will slit the ears of cattle, and I will command them so they will change the creation of Allah. And whoever takes Satan as an ally instead of Allah has certainly sustained a clear loss." The prohibition about changing God's creation is also mentioned in 30:30 ("So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the fitrah of Allah upon which He has created [all] people. No change should there be in the creation of Allah. That is the correct religion, but most of the people do not know"). In both cases, Quranic exegetes often understood the change in God's creation as a reference to castration. For the English version of the Quran, I am referring to the Saheeh International translation.

how the mutilation was carried on during his time. It was performed by the "djellabs" (*jallāb*, a term referring to the slave merchants), who "practice the cut doing a ligature with a particularly strong constriction, to guarantee the hemostasis. This ligature has the advantage to close simultaneously the veins that sometimes cause serious hemorrhages."[39] Interestingly enough, this is one of the two methods for castration mentioned by the polymath al-Jāḥiẓ ten centuries before. Abbate Pasha then gives us a hint about what ethnic groups were represented by eunuchs during his period: indeed, he mentions that eunuchs are only of "black or Abyssinian race," and adds that he had heard that there were Circassian eunuchs brought to Constantinople but that he could not confirm this.[40] This may indicate that at that time in Cairo the *Ṣāqāliba*[41] eunuchs, coming from the Balkan region, were no longer very widespread in Egypt.

Abbate Pasha also mentions a *firmān* of Sultan Abdülmecid I for Muḥammad ʿAlī,[42] where the Sultan called him to make sure that his soldiers stopped this mutilation, referring to the conventions of 1877 and 1895.[43] He calls out reformists to suppress this practice, arguing that this is needed to respect the "modern notions of law and justice supported by the local religious laws and by

39 Abbate 1903: 19.

40 "Gli eunuchi sono tutti di 'razza' nera od etiopica. Nella Cina, nel Giappone, nelle isole dell'Oceano indiano, ve ne sono o indigeni o dei neri trasportati. Tra le populazioni musulmane se ne fa sempre una speculazione di contrabbando molto lucroso. Mi hanno assicurato esisterne dei casi tra le razze turcomanne, nel Lazistan, nella Circassia e portati a Costantinopoli o altrove. Non posso dire né se ció é vero, né se sieno eunuchi propriamente o spadoni." This passage is in Italian, as Abbate Pasha is mentioning a previous publication of his on the same topic. See Abbate 1903: 21–22.

41 The huge debate on the meaning of the term *ṣaqāliba* cannot be addressed here (see for example Mishin 1998) but it can be said that the term is more or less used in medieval Islamic sources to refer to Slavic and other peoples from the Balkan region.

42 Abbate Pasha erroneously attributes this *firmān* of 1841 to Mehmed II. In 1841, though, his son Abdülmecid I had already ascended to the throne. In this *firmān* he confirms the conditions of the former *firmān*, offering him also the provinces of Nubia, Kordofan, Sinnār and Darfūr. Moreover, he also adds that "from time to time it happens that some soldiers attack villages in these provinces, take young women and men as captives and keep them forcibly in exchange for a small payment. These things, if continued, will not only bring to the eradication and ruin of the people of these villages, but are also against our sacred and right Sharia. Both are not less bad than a thing that happens more frequently, namely the mutilation of men to guard the harem. This act is not conforming to our sublime will, and it is against the principles of justice and humanity as widespread nowadays, since I came to the throne of the Supreme Sultanate. So you should take these things into account and make sure they are not happening anymore." Sāmī Pāshā 1928, vol. 2: 512.

43 Abbate 1903: 26–27.

its intellectual superiority."[44] Abbate Pasha also sent a memorandum to the "big international powers" and a letter to the Grand vizier Mehmed Kâmil Pasha in which he appealed to the Quran, to the "sacred law of Islam" and to the exegetes to ask for the abolishment of this practice.[45]

We see here how Abbate Pasha tried to show how castration represents on the one hand a betrayal of the modern values of law and justice while at the same time calling on religious tradition to support his argument, something that would certainly resonate quite well with Egyptian contemporary reformists.

Abbate Pasha's pamphlet confirms that, even though slavery had been abolished and castration prohibited, eunuchs were still present in Cairo. This is corroborated by other sources. For example, Kenneth Cuno pointed out that the harem of Tawfīq still contained sixty slaves and that his wife, Amīna, was said to receive the greetings of male guests through the chief eunuch of the harem.[46] The memoirs of Hudā Shaʿrāwī also confirm that eunuchs represented an important pillar of elite households.

Hudā Shaʿrāwī's Memoirs

Towards the end of her life Hudā Shaʿrāwī started to write her memoirs (*mudhakkirāt*), or rather to dictate them to her secretary ʿAbd al-Ḥamīd Fahmī Mursī, and then entrusted her cousin Ḥawāʾ Idrīs "to oversee the publishing of the memoirs if she died before her task was complete."[47]

Hudā Shaʿrāwī was born in 1879 in Minya, in Upper Egypt, to a wealthy family. Her mother, Iqbāl, was a Circassian woman who arrived in Egypt after her father, a tribal chieftain, had been killed by the Russians during the invasion of the Caucasus. The family then fled to Istanbul, where they lived as refugees, until Iqbāl's mother, ʿAzīza, decided to send the daughter to Egypt for her safety, under the protection of an Egyptian friend, ʿAlī Bey Rāghib, to live with her maternal uncle Yūsuf Ṣabrī Pasha, who, however, was on military duty at the time.[48] His wife, a freed slave of Circassian origin, refused to accept her. Iqbāl was then brought to ʿAlī Bey Rāghib's house and lived with his family un-

44 Abbate 1903: 28.
45 Abbate 1909: 657.
46 Cuno 2003: 257.
47 Shaarawi 1998: 1. On the memoir, see also Kahf 1998.
48 Lanfranchi 2012: 1–2.

til she was married to Muḥammad Ṣulṭān Pasha, whose second wife had fallen into severe depression after the death of their son.[49]

Hudā's father, Muḥammad Ṣulṭān Pasha, was a respected and wealthy administrator, who rose up to the position of the Director of the Inspectorate for Upper Egypt, and later President of the Consultative Chamber of Delegates (*Majlis Shūrā al-Nuwwāb*),[50] but died when Hudā was only five. Before dying, he had nominated his sister's son, ʿAlī Shaʿrāwī Pasha, as guardian of Hudā, her brother ʿUmar and his other children.[51] Shaʿrāwī Pasha would later marry her.

Written in the early 1940s, Hudā Shaʿrāwī's memoirs were published posthumously in 1981 by Dār al-Hilāl in Cairo. These memoirs "are considered one of the earliest (if not the earliest) nonfictional autobiographical works by an Arab woman to be published in modern Arab literary history."[52]

Hudā Shaʿrāwī was mostly educated in French, and knew Turkish very well. However, she decided to write her memoirs in Arabic, even though this meant she needed the support of her secretary to do so, as she was prevented from learning Arabic properly: this has been defined as an act of "national awareness" but also as "at once a feminist and a nationalist act."[53] Indeed, it is impossible to understand her memoirs fully without taking into consideration her engagement in the nationalist and feminist struggles, which represent the two main aspects of her political engagement. While recounting her life, we come to understand when Hudā Shaʿrāwī realized the discriminatory treatment she received in comparison with her brother, especially from another woman (her mother),[54] something that would shape her feminist consciousness. At the same time, her engagement in the nationalist struggle is central in the second part of the memoirs.[55]

As pointed out by Nada Ayad, there is a difference between a memoir and an autobiography: for example, Buss distinguishes a memoir from an autobiography stating that "memoir writers seek to make themselves part of public history, focusing on the times in which they lived,"[56] while according to Smith and Watson the key difference between the two genres is that "a memoir deals with

49 Lanfranchi 2012: 2.
50 Lanfranchi 2012: 3.
51 Lanfranchi 2012: 7.
52 Al-Hassan Golley 2003: 36.
53 Al-Hassan Golley 2003: 37.
54 Al-Hassan Golley 2003: 40.
55 See in particular Badran 2002; Al-Hassan Golley 2003; Ayad 2017.
56 Ayad 2017: 120, quoting Buss 2002.

an exteriority of the subject, whereas the autobiography deals with interiority."[57] This is less the case when looking at Arabic sources. Indeed, as Susanne Enderwitz wrote:

> bevor in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Begriff *sīra ḏatīya* zur Bezeichnung von Autobiographien geprägt wurde, tauchte der Begriff *muḏakkirāt* (Memoiren) in der arabischen Literatur auf, ebenfalls eine moderne Wortschöpfung und vermutlich eine Lehnübersetzung aus dem Französischen, zumal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche *mémoires* in Ägypten zirkulierten. Der Begriff ist heute zwar der Terminus für „Memoiren", aber zugleich austausch- und kombinierbar mit *sīra ḏatīya;* außerdem können beide Begriffe auf fiktionale Werke angewendet werden, so wie man umgekehrt autobiographische Werke auch als *riwāya* (Roman) bezeichnet.[58]

Looking at Hudā Shaʿrāwī's memoirs can give interesting insights into the social practice of slavery in a transition phase: indeed, slavery was formally abolished but slaves (or former slaves) were still considered part of the household, even in modernist and nationalist families like the Shaʿrāwīs. In the following part of the chapter, I will look more closely at her memoirs, and in particular at her relation with Saʿīd Āghā.

Hudā Shaʿrāwī's Life and her Relation to Saʿīd Āghā

We do not know very much about Saʿīd Āghā's life before he entered the Shaʿrāwīs' household but we know that he played an important role in Hudā's life, especially after the death of her father. Sania Shaʿrāwī Lanfranchi, Hudā's granddaughter, tells us that: "Sultan Pasha's two widows, however, continued to run the house from day to day with the assistance of the body of retainers left by Sultan Pasha, prominent among whom was Said Āghā, the principal eunuch. Lala Said, as he was affectionately known, was the family's senior servant, whose duty was to keep the women safe."[59]

Hudā mentions Saʿīd Āghā in a number of other occasions. The first time we meet him is on one of the occasions that will make Hudā understand how different it is to be born as a male or as a female in a patriarchal society. She was taking lessons in Arabic, Turkish and French. "Our educator Saʿīd Āghā,

57 Ayad 2017: 120, quoting Smith/Watson 2010.
58 Enderwitz 2002: 10.
59 Lanfranchi 2012: 7.

who was accompanying us in every place, was present. The entire house was under his control, including the servants and our teachers."[60] While Hudā was probably already fluent in Egyptian Arabic as a child, she soon realized she was not able to read classical Arabic, and in particular the Quran, and asked her teacher what was the reason for not being able to read without errors. When he told him that the problem was that she did not study the grammar, she asked him whether she would be able to read without errors, like him, had she learnt grammar. When he answered positively, she asked him to teach Arabic grammar to her. The following day, he brought a grammar book but when Saʿīd Āghā saw it he asked the teacher what the book was. When he heard the answer, he told to him: "Take your book. She does not need grammar, because she will never become a lawyer."[61] Hudā defines this as a trauma that had a violent impact on her, that made her hate the fact that she was a female as it represented an impediment to her education and her freedom.[62]

Saʿīd Āghā used to call Hudā when she played after the sunset in the garden and order her with "a stern look" to change her clothes to go out for a walk with her brother.[63] They would then leave together, fearing that they had done something wrong and that either their teachers or the maids had complained to him. They used to go to Jabalāyya,[64] walking up the hill. If Saʿīd Āghā had heard complaints about them, he would order them to find and bring him a branch and then to open their hands. He would then strike their palms till they cried. After letting them cry for a while, he would take a handkerchief and clean their tears, threatening them that if they did it again (whatever they had done wrong), they would receive a doubled punishment.[65] At this point a more nuanced portrait of Saʿīd Āghā emerges. Unexpectedly, he then "acts as a child, plays with us, runs while we run behind him, and I was forgetting his badness thanks to the positive things that followed."[66] ʿUmar, Hudā's brother, usually resented Saʿīd Āghā's behaviour and informed his mother, saying "[t]hat *ʿabd* has beaten me," a term that could here mean both "slave" or "black." When their mother had found out the reasons, she would then usually say: "This is your educator and does that for your own good."[67]

60 Shaʿrāwī 2012: 29.
61 Shaʿrāwī 2012: 29. For an English translation see also Shaarawi 1998: 40.
62 Shaʿrāwī 2012: 29. On this episode see also Troutt Powell 2013: 133.
63 Shaʿrāwī 2012: 34–35.
64 A part of the Cairene quarter of Zamalek.
65 Shaʿrāwī 2012: 35.
66 Shaʿrāwī 2012: 35.
67 Shaʿrāwī 2012: 35.

This may sound quite surprising to the modern reader: If beating a child was unfortunately acceptable and widespread as a means of education in that period, what is surprising is that Saʿīd Āghā could do that to the son of his master. This was somehow accepted by Hudā, who wrote: "I liked Lālā Saʿīd, because I felt his love and his loyalty, notwithstanding the severity he showed sometimes."[68]

He was seen, and probably also felt, as a member of the family. For example, Hudā recalls one case when they were on a carriage drawn by two Russian horses and the two horses started to gallop towards the Nile while crossing Qaṣr al-Nīl. Saʿīd Āghā hugged them and shouted: "Oh, children of my master!"[69]

Hudā takes this episode as a chance to tell us something more about Saʿīd Āghā and his origins that allows us to understand his position in the family better:

> He was proud, self-confident, took pride in being part of our household. My mother really loved him and was extremely compassionate with him, because he was young when my father bought him, and then took care of his growing and schooling. He adored my father, and when he grew up, he redirected his love towards us. My mother appreciated his love to my father and to us after him. I grew up, appreciating and recognizing his great favor of educating us, and that had a big influence on me.[70]

Hudā was certainly living in an era of transition, but eunuchs were still very much in charge of enforcing what were considered proper behaviors for a woman. For example, Hudā describes the moment when she decided to buy clothes for herself for the first time. It seems clear that Saʿīd Āghā did not approve of that but he could not do anything, because Hudā had obtained her mother's permission. Still, he does his best to make her at least accept his rules:

> That summer in Alexandria I had a first time experience. I had decided to buy my things from the Greek shops, notwithstanding the complains of Saʿīd Āghā, the disapproval of my household and their surprise. They were speaking about it as if I had disobeyed to the laws of Sharia. I had gotten the permission of my mother after a long struggle to persuade her, but I had to take with me my maids and Saʿīd Āghā, because it was not appropriate for me to go alone. I had to lower my headscarf over my eyebrows and to cover me so that nothing of my hair, my clothes or anything else could be seen. When we entered the shop the employees and the customers were surprised by this unfamiliar appearance, especially when they noticed the Āghā staring at them as if he were threatening them of the consequences of looking at us. The Āghā went quickly to one of the departments heads

68 Shaʿrāwī 2012: 35.
69 Shaʿrāwī 2012: 35. For an English translation see Shaarawi 1998: 45.
70 Shaʿrāwī 2012: 36. See also Troutt Powell 2013: 134.

> and shouted: “Don’t you have a place for the ladies?”[71] The man indicated to him the ladies’ department and they called some female shop assistants to take care of me after putting a couple of screens to separate me from the other people in the shop. The youngest girl, seeing all of that, could not control herself and asked the Āghā from which village or family we came from. He stared at her very angrily and complained to the director for her baldness. The shop owner was about to fire her if not for me, because I begged him not to do that. I was extremely embarrassed for this behavior.[72]

Saʿīd Āghā seems here not only to be ‘protecting’ the women of the harem but also trying to enforce and reiterate patriarchal norms. Forcing the shop holder to put a screen between Hudā and the other clients, but also by his presence between her, her maids and the rest of the clients, Saʿīd Āghā seems almost to try to recreate a harem within the shop.

Saʿīd Āghā’s role as guardian of women’s proper behavior is also evident when he tries to convince Hudā, who at the time was 13, to marry his cousin and guardian ʿAlī Shaʿrāwī, who was 26 years older than her and already had a wife. The decision on the marriage was taken apparently after the khedive Tawfīq had expressed interest in choosing Hudā as the wife of one of his protégés. Hudā’s mother thought that promising Hudā to her cousin would be a valid excuse to avoid the khedive’s pressure and would save the family’s lands and estates.[73]

Hudā did not want to marry him, and Saʿīd Āghā had to intervene to convince her to accept the marriage:

> Once a friend of mine came from Cairo to spend with me some days in Ḥilwān. I was very happy. I went out with her in the afternoon to show her all the splendor and beauty of Ḥilwān. We were going toward the station. Suddenly Saʿīd Āghā arrived with an angry face and told me: “Where are you going? Go back home immediately.” I complied unwillingly and we went back. Once I arrived home, I was surprised to find my Turkish teacher at the door. When I greeted her, I realized she had a white scarf in her hand. She immediately put it on my head and then put a *muṣḥaf* under my armpit. I did not get the sense of that. Then Saʿīd Āghā came followed by ʿAlī Bey Fahmy and by my aunt’s husband Saʿd al-Dīn Bey. I run to my room and when I saw them following me, I went towards the window giving them my back. ʿAlī Bey surprised me saying: “Your cousin ʿAlī Bey wants to marry you. To whom do you give the power of attorney?” In that moment I understood the meaning of all these preparations and all the strange things that were happening. I started to cry while giving them my back. After waiting for a while, Saʿīd Āghā came forward and whispered in my ears: “Do you want to make the spirit of your father angry and

71 In Arabic, *maḥall li-l-ḥarīm*.
72 Shaʿrāwī 2012: 59.
73 Lanfranchi 2012: 16.

> destroy your sick mother? She is in her room suffering and crying and probably she would not cope with the shock if you refuse."[74]

Whatever the reason, the marriage was effectively celebrated. However, one year later ʿAlī Shaʿrāwī went back to his first wife and had a child with her. Hudā separated from him for seven years,[75] and accepted returning to him only after he left his first wife. This happened in 1901, probably because Hudā had understood that her brother ʿUmar would never marry if she did not do go back to her husband, as he did not want to leave her alone with their mother.[76] Saʿīd Āghā, a eunuch of the last generation of harem guardians, was somehow trying to fight to keep together a society that was slowly disappearing.

Conclusions

This chapter focused on a specific category of slaves in modern Egypt, namely that of eunuchs, in a phase of transition. Even though slavery had already been abolished, it was still a very present institution. We do not know if something changed in Saʿīd Āghā's life after the abolishment of slavery in 1897. Certainly he remained part of the household as he had been before. Saʿīd Āghā was not only a slave but also a castrated one. Eunuchs were considered by colonial authorities and foreign doctors as a strange phenomenon that could not be thought of as part of a modern society; the practice was supposed to be abolished as soon as possible but eunuchs were still part of local elites' households, even those that were modernist and nationalist, like that of Hudā Shaʿrāwī.

When speaking about slavery in Islamicate societies, it is very important to keep in mind the differences between different kinds of slavery. As put by Toledano when looking at the differences between domestic and agricultural slaves, which he defined as the most "slav-ish" of Ottoman slaves and office-holders, "it is quite obvious that what we are dealing with here is a continuum of various degrees of servitude rather than a dichotomy between the slave and the freeborn."[77] Eunuchs were often powerful, respected, feared and seen as members of the household, at least to a certain extent. Still, they were in a clearly subordinate position. Certainly Saʿīd Āghā had a certain authority in the family as he had, for example, the right to beat the son of his master in order to

74 Shaʿrāwī 2012: 49–50.
75 Lanfranchi 2012: 20.
76 Lanfranchi 2012: 30–31.
77 Toledano 1993: 483.

'educate' him. From Hudā's memoirs it is not clear whether he was considered a slave or not, but ʿUmar's addressing him as *ʿabd* seems to point in this direction.

Obviously, a source written by an elite woman can give us only a partial picture: for example, we do not know whether Saʿīd Āghā really saw himself as a member of the Shaʿrāwīs' family, and we also do not know whether this was enough to balance the mutilation and the enslavement Saʿīd Āghā underwent. The scarcity of sources that have come down to us and were written by eunuchs and enslaved people makes it really difficult to reconstruct their lives. In this sense, autobiographical sources written by elite members, even though they cannot give a sense of what living as an enslaved person was like, can still contribute to reconstructing the complex picture of slavery in Islamicate societies.

References

Abbate Pasha, Onofrio (1903): *L'eunuchisme: notes physiologiques pour aider a son abolition complete.* n. p. Speech originally delivered at the *Premier Congrès Egyptien de Medicine au Caire*, 23 December 1902.

Abbate Pasha, Onofrio (1909): *Aegyptiaca*. Cairo: F. Votta.

Abugideiri, Hibba (2010): *Gender and the Making of Modern Medicine in Colonial Egypt*. Aldershot/Burlington: Ashgate.

Ayad, Nada (2017): "Between Huda Sha'rawi's Memoirs and Harem Years". In: *Translation and the Intersection of Texts, Contexts and Politics: Historical and Socio-Cultural Perspectives*. Edited by Mohammed Albakry. Cham: Springer International Publishing, 113–132

Ayalon, David (1979): "On the Eunuchs in Islam". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1: 67–124.

Ayalon, David (1999): *Eunuchs, Caliphs and Sultans. A Study in Power Relationships*. Jerusalem: The Magnes Press.

Babaie, Susann / Babayan, Kathryn / Baghdiantz McCabe, Ina / Massumeh, Farhad (2004): *Slaves of the Shah; New Elites of Safavid Iran*. London: I. B. Tauris.

Badran, Margot (2002): "Expressing Feminism and Nationalism in Autobiography: The Memoirs of an Egyptian Educator". In: *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Edited by Sidonie Smith and Julia Watson. Minneapolis: University of Minnesota, 270–293.

Baer, Gabriel (1967): "Slavery in Nineteenth Century Egypt". *Journal of African History* 8.3: 417–441.

Booth, Marilyn (2001): *May Her Likes Be Multiplied. Biography and Gender Politics in Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Børge, Fredriksen (1977): *Slavery and its Abolition in nineteenth-century Egypt*. PhD diss. University of Bergen.

Brown, Jonathan (2019): *Slavery and Islam*. Oxford: Oneworld Academic.

Burrow, Gerard N. (1975): “Clot-Bey: Founder of Western Medical Practice in Egypt”. *The Yale Journal of Biology and Medicine* 28: 251–257.

Buss, Helen M. (2002). *Repossessing the World: Reading Memoirs by Contemporary Women*. Waterloo: Wilfrid Laurier Press.

Caswell, F. Matthew (2011): *The Slave Girls of Baghdad: The Qiyan in the Early Abbasid Era*. London: I. B. Tauris.

Chafik, Ahmed (1938) [1891]: *L’esclavage au point de vue musulman*. Cairo: Imprimerie Nationale.

Clot Bey (1840): *Aperçu général sur l’Égypte*. Bruxelles: Méline Gans et Compagnie.

Convention between Great Britain and Egypt for the Suppression of Slavery and the Slave Trade, signed at Cairo, 21 November 1895. London: Harrison and Sons, St Martins’ Lane.

Cuno, Kenneth M. (2003): “Ambiguous Modernization: The Transition to Monogamy in the Khedival House of Egypt”. In: *Family History in the Middle East. Household, Property and Gender*. Edited by Beshara Doumani. New York: SUNY Press, 247–270.

Cuno, Kenneth M. (2009): “African Slaves in Nineteenth Century Rural Egypt”. *International Journal of Middle East Studies* 41: 186–188.

Cuno, Kenneth M. / Walz, Terence (eds.) (2010): *Race and Slavery in the Middle East: Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan and the Ottoman Mediterranean*. Cairo: The American University in Cairo.

Daly, M. W. (1998): “The British Occupation, 1882–1922”. In: *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2: *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 239–251.

El Cheikh, Nadia Maria (2005): “Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of Al-Muqtadir”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48.2: 234–252.

El Cheikh, Nadia Maria (2018): “Guarding the Harem, Protecting the State: Eunuchs in a Fourth/Tenth Century ʿAbbasid Court”. In: *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*. Edited by Almut Höfert, Matthew M. Mesley and Serena Tolino. New York: Routledge, 65–78.

Elger, Ralph (2003): “Individualist und Kulturkritik in arabisch-muslimischen Ego-Dokumenten, 15–18. Jahrhundert”. *Periplus* 13: 30–50.

Elger, Ralph / Köse, Yavuz (eds.) (2010): *Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th–20th Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Enderwitz, Susanne (2002): *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiografien zwischen 1967 und 2000*. Wiesbaden: Reichert.

Enderwitz, Susanne (2019): “The Arab World”. In: *Handbook Autobiography/Autofiction*. Edited by Martina Wagner-Egelhaaf. 3 vols. Berlin: De Gruyter, vol. 2: 805–894.

Erdem, Yusuf Hakan (1996): *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1800–1909*. London: Macmillan.

Ewald, Janet (1990): *Soldiers, Traders, and Slaves: State Formation and Economic Transformation in the Greater Nile Valley, 1700–1885*. Madison: University of Wisconsin Press.

Franz, Kurt (2017): “Slavery in Islam: Legal Norms and Social Practice”. In: *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*. Edited by Reuven Amitai and Christoph Cluse. Turnhout: Brepols, 57–141.

Gusdorf, Georges (1989) [1956]: “Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie”. In: *Die Autobiographie – Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Edited by Günter Niggl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 121–147.

Gordon, Matthew S. and Kathryn A. Hain (eds.) (2017): *Concubines and Courtesans. Women and Slavery in Islamic History*. Oxford: Oxford University Press.

Hargey, Taj (1982): *The Suppression of Slavery in the Sudan, 1898–1939*. PhD diss. Oxford University.

Hargey, Taj (1998): "Festina Lente: Slavery Policy and Practice in the Anglo-Egyptian Sudan". *Slavery & Abolition* 19.2: 250–272.

Al-Hassan Golley, Nawar (2003): *Reading Arab Women's Autobiographies: Shahrazad Tells Her Story*. Austin: University of Texas Press.

Hathaway, Jane (2005): *Beshir Āghā, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*. New York: Oneworld Publications.

Höfert, Almut; Matthew M. Mesley; Serena Tolino (eds.) (2018): *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*. New York: Routledge.

Hunter, Robert (1998): "Egypt under the successors of Muhammad ʿAli". In: *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2, *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 180–197.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr (1938): *Kitāb al-Ḥayawān*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Junne, George H. (2016): *The Black Eunuchs of the Ottoman Empire. Networks of Power in the Court of the Sultan*. London: I. B. Tauris.

Kahf, Mohja (1998): "Huda Sha'rawi's *Mudhakkirati*: The memoirs of the first lady of Arab Modernity". *Arab Studies Quarterly* 20.1: 53–83.

Kennedy, Hugh (2018): "Muʾnis al-Muẓaffar: An Exceptional Eunuch". In: *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*. Edited by Almut Höfert, Matthew M. Mesley and Serena Tolino. New York: Routledge, 79–91.

Kiyanrad, Sarah / Sauer, Rebecca / Scholz, Jan (2020) (eds.): "Susanne Enderwitz: Islamische Selbstbilder, islamische Selbstwahrnehmungen und Frembilder". In: *Islamische Selbstbilder. Festschrift für Susanne Enderwitz*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 3–21.

Klein, Martin (2006): "Islam and Anti-slavery". In: *Encyclopedia of Anti-Slavery and Abolition*. Edited by Peter Hinks, John R. McKivigan and Williams R. Owen. London: Greenwood Press, vol. 1, 375–379.

Kunt, Metin (1983): *The Sultan's Servants: the Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550–1650*. New York: Columbia University Press.

Kunt, Metin (2014): "Ottoman White Eunuchs as Palace Officials and Statesmen, 1450–1600". In: *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)/Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*. Edited by Juliane Schiel and Stefan Hanß. Zurich: Chronos, 325–336.

Lanfranchi, Sania Sharawi (2012): *Casting off the Veil. The Life of Huda Shaarawi, Egypt's First Feminist*. London: I. B. Tauris.

Lewis, Bernard (1990): *Race and Slavery in the Middle East, an Historical Enquiry*. New York: Oxford University Press.

Marmon, Shaun Elizabeth (1996): *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. New York: Oxford University Press.

Marmon, Shaun Elizabeth (ed.) (1999): *Slavery in the Islamic Middle East.* Princeton: Marcus Wiener Publishers.

Méouak, Mohamed (2004): *Ṣaqāliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques* "*marginales*" *dans l'Espagne umayyade*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Miers, Suzanne (2006): “Brussels Act”. In: *Encyclopedia of Anti-Slavery and Abolition*. Edited by Peter Hinks, John R. McKivigan and Williams R. Owen. London: Greenwood Press, vol. 1: 130–132.
Mishin, Dmitrij (1998): “The Saqaliba Slaves in the Aghlabid State”. *Annual of Medieval Studies at Central European University Budapest*: 236–244.
Mowafi, Reda (1985): *Slavery, Slave Trade and Abolition Attempts in Egypt and the Sudan, 1820–1882*. Lund: Esselte Studium.
al-Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad (1906): *Aḥsan al-Taqāsim fī Maʿrifat al-Aqālim*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: Brill.
Oßwald, Rainer (2017). *Das islamische Sklavenrecht*. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40). Würzburg: Ergon.
Philipp, Thomas (1993). “The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture”. *Poetics Today* 14.3: 573–604.
Pipes, Daniel (1981): *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven: Yale University Press.
Ralph, Austen (1992): “The Mediterranean Islamic Slave Trade Out of Africa: A Tentative Census”. *Slavery & Abolition* 13.1: 214–248.
Reichmuth, Stefan / Schwarz, Florian (eds.) (2008): *Horizonte des Individuellen in der arabischen Schriftkultur des 17. und 18. Jahrhunderts*. Würzburg: Ergon.
Reid, Donald Malcolm (1998): “The ʿUrabi revolution and the British conquest, 1879–1882”. In: *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2, *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 217–238.
Reynolds, Dwight F. (ed.) (2001): *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literacy Tradition*. Berkeley: University of California Press.
Rosenthal, Franz (1960): *The Muslim Conception of Freedom Prior to the Nineteenth Century*. Leiden: Brill.
Sagaster, Börte (1997): *“Herren” und “Sklaven”: der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*. Wiesbaden: Harrassowitz.
Saheeh International (2004): *The Qur’ān. English Meanings*. London: Al-Muntada.
Sāmī Pāshā, Amīn (1928): *Taqwīm al-Nīl*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
Savage, Elizabeth (ed.) (1992): *The Human Commodity; Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. London: Frank Cass.
Schiel, Juliane / Hanß, Stefan (eds.) (2014): *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)/Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*. Zurich: Chronos.
Shaarawi, Huda (1998): *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Translated and introduced by Margot Badran. Cairo: The American University in Cairo Press.
Shaʿrāwī, Hudā (2012): *Mudhakkirāt Hudā Shaʿrāwī*. Cairo: Muʾassasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-thaqāfa.
Siedel, Elisabeth (1991): “Die türkische Autobiographie – Versuch einer Problematisierung”. *Die Welt des Islams* 21: 246–254.
Smith, Sidonie / Watson, Julia (2010): *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Toledano, Ehud R. (1981): “Slave Dealers, Women, Pregnancy, and Abortion: The Story of a Circassian Slave-girl in Mid-nineteenth Century Cairo”. *Slavery & Abolition* 2.1: 53–68.
Toledano, Ehud R. (1993): “Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s–1880s)”. *Poetics Today* 14: 477–506.

Toledano, Ehud R. (1998): *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*. Seattle: University of Washington Press.
Tolino, Serena (2018): "Eunuchs in the Fatimid Empire: Ambiguities, Gender and Sacredness". In: *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*. Edited by in Almut Höfert, Matthew M. Mesley and Serena Tolino. New York: Routledge, 246–266.
Toru, Miura / Philips, John (eds.) (2000): *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*. London / New York: Kegan Paul International.
Troutt Powell, Eve M. (2003): *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain and the Mastery of the Sudan*. Berkeley: University of California Press.
Troutt Powell, Eve (2013): *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan, and the Ottoman Empire*. Cairo: The American University in Cairo Press.
von Kügelgen, Anke (2006): "Zur Authentizität des 'Ich' in timuridischen Herrscherautobiographen". *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft/ Revue de la Société Suisse-Asie* 60.2: 383–436.
Willis, John R. (ed.) (1985): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. London: Frank Cass.
Zilfi, Madeline C. (2010): *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elika Djalili and Urs Gösken

The *New York Tribune*'s Coverage of Iran's Constitutional Revolution

"Even the Persians Are Now Showing Signs of Demanding a Constitutional Government"

This article attempts to shine a light on the history of US–Iran relationships by pursuing the question of how the *New York Tribune*, for a long time one of the agenda-setting US newspapers, perceived and presented the 1906–1911 constitutional movement in Iran. By doing so, it strives to uncover images of "Persia" that underlie this particular newspaper's representation of Iranian constitutionalism, relating them to the dialectical duality of American Orientalism and American exceptionalism.[1]

In order to place this newspaper's coverage of Iranian constitutionalism in proper perspective, we shall first give some information on what the editors of the *New York Tribune* back then saw as their mission as media professionals. Also, we shall make some preliminary observations about why, out of the booming US media industry of the time, it is this particular newspaper that we have singled out for discussion. The main part, subdivided into subchapters, will deal with the *New York Tribune*'s Orientalizing imagining of "the Persians" and with the effective history of its Orientalizing representations, especially in its dialectical combination with American exceptionalism.

---

1 For an in-depth analysis of this dialectical binary from a broader perspective cf. Nayak/Malone 2009: 253–276; American orientalism has also been invoked as a conceptual frame by scholarship dealing with Chinese migrants to the US, cf. Tchen 1999.

Note: This article is dedicated to a great scholar and colleague whom we got to know back in 2004. The Institute for the Study of the Middle East and Muslim Societies and the Institute of Art History at the University of Bern had planned a joint seminar and a field trip to Iran, and we still feel privileged to have been admitted, too. Anke von Kügelgen's openness, cordiality and good spirits are what we remember still after so many years. Knowing we were joining from Zurich, she invited us to a separate event to welcome us. The intense but very interesting trip in September 2004 was our first encounter with her. All through the years when each one of us got to know her more and in different contexts, the impression was the same. Anke von Kügelgen has always shown a genuine interest in our projects and careers, and her enthusiasm for scholarship was contagious in a healthy way.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-025

The *New York Tribune*: A Sketch of its Early History and of its Mission

From its beginning in 1841 until well into the twentieth century,[2] the editorial orientation of the *New York Tribune*, indeed the very fact of its establishment, was intimately connected to reformist ideas addressing important questions of private and public religion, socio-economic organization, politics, gender relationships and overall sociocultural development. Many of these reformist thoughts, comprising experiments in socio-economics designed to harmonize between labor and capital in the name of Fourierism and of various prototypes of social democracy, universalism in matters of religiosity, pacifism in global politics, transcendentalism in philosophical anthropology, and feminism in gender issues, were ardently championed by the newspaper's founder and long-time publisher Horace Greeley (1811–1872) and the illustrious editorial staff around him.[3] The seriousness of the newspaper's reformist agenda and its ideological openness are moreover reflected in its hiring, in 1852–1862, of Karl Marx (d. 1883) and Friedrich Engels (d. 1895) as its European affairs correspondents,[4] and in its employment of Margaret Fuller (1810–1850), a leading women's rights advocate and prominent follower of transcendentalism, as literary editor, war reporter and, later, as foreign correspondent.[5] Adherence to reformism is equally apparent in the *New York Tribune*'s promotion of pioneering thinkers and literati like Henry David Thoreau (1817–1862), Ralph Waldo Emerson (1803–1882), both of them leading transcendentalists, and Edgar Allan Poe (1809–1849).[6]

If there is a common denominator to the many reformist ideas represented or promoted by the *New York Tribune*, it can be said to consist in the long-term ideal of creating free and equal citizens. For, according to Greeley's vision, it was only in equality and freedom that human beings could realize their potential of becoming virtuous members and shapers of the polity who would eradi-

---

2 The following overview is not meant to chronicle the *New York Tribune*'s history from beginning to end. The part of the *Tribune*'s career not covered in this sketch is marked by its merger, in 1924, with the *New York Herald*, the downturn of its fortunes after WWII until it eventually ceased publication in 1966. It is not to be confused with the newspaper of the same name that debuted in 1976.

3 Brophy 1948: 309–317; Snay 2011: 68–72, 284–289; Stauss 1939: 399–408; Tuchinsky 2009: 5; Tuchinsky 2005: 470–497; Williams 2006: 30–33, 58.

4 Padover 1978: 301, 605; Williams 2006: 131–135.

5 Tuchinsky 2004: 66–99; Williams 2006: 78–81.

6 Williams 2006: 81–82.

cate corruption. This ideal of the human being appears to draw heavily on transcendentalist anthropology, with its core belief in the inherent goodness of the human being and nature, holding that while society and its institutions have corrupted the purity of the individual, the human being is at his/her best when truly self-reliant and independent.[7] It was in the name of ideas like these that the *Tribune* advertised the coast-to-coast penetration of the US by railways, roads, and industry and, at the time of the Civil War, framed the cause of the Unionists as a crusade for the abolition of slavery.[8] The *Tribune*'s liberal and progressive ideals about a modern state and society are also symbolized in its front page logo, which features several elements arranged in a horizontal line and showing, at the center, a big clock that stands for the modern times. Above the clock, the eagle, which, since 1782, is the heraldic bird of the US and appears on many official documents, is depicted in profile, turning to the right. Next to the eagle a woman is carrying the US flag, and in the background factories with chimneys are depicted. These are the many elements representing the *Tribune*'s vision about the US as a modern and industrialized country.

The makers of the *Tribune*, moreover, were often men and women commanding high level political and social networks: Horace Greeley himself was a member of Congress from 1848–49 and, in 1854, helped found and perhaps even christened the Republican Party. In 1872, he made a bid, albeit unsuccessful, for the US presidency himself. His successor as editor until his own death in 1912, Whitelaw Reid (b. 1837), himself an influential voice in the Republican Party, served as US minister to France from 1889 to 1892 and to the UK from 1905 to 1912.[9] In this journalistic cum political commitment of the *Tribune* we find reflected a belief in "Manifest Destiny," the exceptionalist doctrine that the US constitutes an exemplary polity, entrusted with a providential mission to shape all other countries – colonizing and colonized alike – after its image.[10]

With staff able to draw on their many high-level contacts and understanding journalism as a vocation in terms of educating the people, the *Tribune*'s editors gave much room to reports on culture and arts, book reviews, scientific discoveries, and discussions of issues concerning modern life. These and other factors combined, for a long time made the *New York Tribune* the arguably most agenda-setting US newspaper, appealing not only to a formally educated and specifically intellectual audience, but also to "secondary" intellectuals and –

7 Crowe 1967; Endres 1975: 128; Lundberg 2019; Parrington 1927: 247–257.

8 Bonner 1951: 425–44; Fuller 2004: 231–242; Snay 2011: 63; Taylor 1979: 103–107; Weisberger 1977: 5–25; Williams 2006: 40–43, 168–169, 203.

9 Williams 2006: 115–116, 175, 295–298.

10 Nayak/Malone 2009: 266–267, 254, 259–260.

more generally – to committed or at least concerned citizens who valued quality journalism.[11] It is the *New York Tribune*'s commanding position in the media landscape of the period under discussion in this article that made us single out this particular US newspaper's coverage of Iran's Constitutional Revolution for analysis.

The *New York Tribune*'s Thematic Focus in its Coverage of Iranian Affairs

No researcher into the topic at hand could complain about lack of material: going through the *New York Tribune*'s archives[12] from 1906 to 1911, the peak years of Iran's constitutionalist movement, yields well over 200 contributions related to contemporary Iranian affairs, with texts ranging from conventional reports of events to reviews of books on Iranian history, culture, and literature, including an in depth discussion of Edward Granville Browne's *A Literary History of Persia*.[13] At first glance, this journalistic focus on Iran looks surprising given that "Persia," as the *Tribune* phrases it in its comment on the death, in early 1907, of the Iranian monarch Muẓaffar al-Dīn, "[...] is comparatively secluded and remote from the chief centres of international interest and [...] now, as for many years past, that empire is regarded as little more than a negligible quantity in diplomatic problems."[14] Also, in the more specific regard to US involvement with Iranian affairs at the time, the *New York Tribune*, in an editorial written some years later than the former quote, could truthfully state: "The United States does not claim any 'sphere of influence' or of interest in Persia."[15] And, on the same subject, it reports the US ambassador to Iran, upon his return from his mission in 1909, as observing: "America has no trade with Persia [...], except for our importations of Persian rugs [...]."[16] It is true that there were, at that time, a number of American missionaries active in Iran, and concern about their fate occasionally found perfunctory reflection in the *Tribune*'s coverage.[17] There

11 Lunde 1981: 24; Mott 1962: 271–278; Nevins 1931: 528–534; Snay 2011: 11, 23; Williams 2006: 58, 61.
12 Accessible at *The New York Tribune Online* (1866–1922).
13 N. A. 1907d: 5.
14 N. A. 1907g: 6.
15 N. A. 1911a: 6.
16 N. A. 1909d: 7.
17 Cf. N. A. 1909d: 7.

are three main themes that are recurring in the *Tribune* in the period under study: the first is the geopolitical rivalry between the British Empire and the Russian Tsarist Empire over predominance in Asia, conventionally referred to as the Great Game, which, for Iran, ended up with Britain and Russia carving out spheres of influence for themselves in the country's south and north, respectively. The second recurring theme is Iran's Constitutional Revolution and its aftermath. The third one is the story of the US American lawyer and financial adviser William Morgan Shuster (d. 1960), who, from May to December 1911, by appointment of the Iranian parliament, acted as Iran's treasurer general until he was finally expelled under Russian and British diplomatic pressure. But neither Shuster nor the aforesaid missionaries had been sent to "Persia" on behalf of the US government, which means that, indeed, at that time the US had no official stakes tied to whatever was happening in, or to, that country. The three themes – Great Game, constitutionalism, and Shuster's function – converge in the removal of Shuster in December 1911, when foreign pressure disempowered the constitutional political body of Iran by forcing it to revoke its own decision.[18] And the *Tribune*'s editors and correspondents, in their coverage of events, do justice to interconnections between the three themes. Thus, reporting on Shuster's ouster, it is not only patriotic solidarity with their wronged fellow countryman, but also sober assessment of what this move means in terms of Iran's sovereignty that makes the *Tribune*'s journalists identify it with the end of Iran as an independent state: "Persia has ceased to exist as an independent sovereignty and has become a 'geographical expression.' That is the meaning of Mr. Shuster's dismissal."[19] Iran's immersion into the maelstrom of Great Power politics, then, would have caused any newspaper that made a point of covering world affairs to devote heightened attention to "Persia." And the occurrence of a constitutional movement like the one unfolding in Iran at the time could not have failed to draw journalistic interest either, particularly given that, at the same time, similar developments were under way in two of Iran's neighboring countries, the Ottoman Empire and Russia.[20]

---

18 Cf. Gronke 2006: 95–99; Martin 1989: 190–200.

19 N. A. 1911b: 6.

20 On the historical context formed by the Russian, Iranian and Ottoman Constitutional Revolution see Bayat 1991; Hanioğlu 2001.

The Iranian Constitution, "This Truly Liberal Scheme of Popular Government"

What concerns us at this juncture is why the *New York Tribune*, in its coverage of "Persian" affairs, approached the particular topic of Iran's constitutional movement not merely as an issue to be duly reported in a matter-of-fact style but accompanied it with a considerable amount of journalistic passion. This becomes apparent in the very fact alone that the paper repeatedly editorializes strong opinions on what constitutionalism means in the "Persian" context.

The *Tribune*'s correspondents, in fact, sensed constitutionalist stirrings in Iran as soon as they cropped up. As early as nearly one year prior to the definite ratification of the Iranian constitution, an article by the newspaper's St Petersburg correspondent observes: "The outcome of the present reform movement in Persia [...] may prove to be a real step in the direction of a constitution."[21] The report goes on to place what, in its subtitle, it calls "sweeping reforms in the system of government" in the context of domestic and international politics: "The advisers, whom the Shah summoned from Europe, and the Babists, a powerful sect of Mahometans, are exerting strong secret pressure in the same direction."[22] The report also mentions what those reforms in the system of government, as far as they could have been known at that point, are about: "The Shah, in a rescript addressed to the [...] Grand Vizier, who is formulating a plan for a representative assembly, lays down as a cardinal principle under the new form of government equality of all persons before the law [...]."[23] The principle of equality of all persons before the law would certainly account for the Babists pressing for constitutional rule, considering the repeated persecution and discrimination they were exposed to.[24] And once the constitution has been put into force, the *Tribune* in much detail educates the reader on its provisions, paying much attention to the question of checks and balances.[25] The analysis obviously results in the editor's satisfaction, for the editorial applauds what it finds, saying: "The fact is that the Persian constitution aims directly at a truly popular form of government."[26] The *Tribune*, then, identifies constitutionalism with the idea of people's participation in politics, summing up its description of Iran's constitutional body politic by referring to it as "this truly liberal scheme of pop-

21 St Petersburg Correspondent 1906: 3.
22 St Petersburg Correspondent 1906: 3.
23 St Petersburg Correspondent 1906: 3.
24 Gronke 2006: 92–95; Martin 1989: 21–25.
25 N. A. 1907e: 5.
26 N. A. 1907e: 5.

ular government."[27] Now, in the perspective of American exceptionalism championed by the *Tribune*'s editors, constitutionalism understood as liberalism is one of the qualities constituting the uniqueness of the US.[28] In fact, in the *Tribune*'s worldview this liberal orientation sets Iran's constitutional rule favorably apart from "illiberal" forms of constitutionalism such as the ones instituted in Tsarist Russia in the wake of the 1905 Revolution, and in the German Empire. Comparing Iran's constitutional government to Russia's, the *Tribune* comments: "It is impossible to avoid contrasting this truly liberal scheme of [Iran's] popular government with the considerably less worthy one over which Russia is now struggling."[29] And the *Tribune*'s verdict on the German Empire's constitutional monarchy can be gleaned from an article on Muḥammad ʿAlī, Muẓaffar al-Dīn's successor to the Iranian throne, in which the editor voices misgivings about the new monarch's loyalty to constitutional rule on the following grounds: "The present Shah has said that he favors a constitutional monarchy, yet not such a one as England, but rather a more autocratic type like that of Germany. Indeed, he has been reported as regarding the Kaiser as the ruler above all others who is worthy of his imitation."[30] In the *Tribune*'s evaluative comparison between Iran's 'liberal' constitution and Russia's and Germany's 'illiberal' forms of government, we may be allowed to see a certain dialectic between American Orientalism and exceptionalism at work: while, in the name of Orientalism, the *Tribune* patronizingly applauds the Iranian 'Orientals' for adopting 'liberal' constitutions, in the name of exceptionalism it condemns certain European powers for their 'illiberal' constitutions. By doing so, it implicitly denies European powers their claim to be a role model for the non-European others, vindicating this status, instead, for the US.[31]

Constitutionalism and "the Ultimate Triumph of Civilization"

Liberalism, however, was evidently not the only ideal the *Tribune* associated with constitutional events in Iran. Reviewing the bygone year 1906 in its 1907 New Year's editorial, the *Tribune* assesses the state of the world in terms of how much "progress" individual nations have achieved on the way to 'civilization,' drawing an overall positive balance: "In every part of the civilized world, it [i. e.

27 N. A. 1907e: 5.
28 Lieven 2005, quoted in Nayak/Malone 2009: 260.
29 Lieven 2005, quoted in Nayak/Malone 2009: 260.; cf. N. A. 1906d: 6.
30 N. A. 1907c: 8.
31 Nayak/Malone 2009: 255, 259–260, 262.

the bygone year 1906] was marked […] with progress either actual or potential."[32] Iran does not score too badly in this contest, for "Persia has secured a constitution and a parliament."[33] The outlook for Iran comes out all the brighter when compared to – again – Russia, on whose constitutional development in 1906 the *Tribune* does not find much good to be said: "In Russia, the throes of revolution still prevail. The year saw the beginning and the end of the first Douma and a hideous recrudescence of both anarchism and repression – terror and counter-terror. The year ended in gloom and anxiety, but with the promise of an attempt at another Douma this year."[34] It shines brighter still when held against the *Tribune*'s judgment, in the same editorial, on Morocco: "Morocco […] has persisted in her lawlessness which leads to the forfeiture of independence."[35] Liberalism and constitutionalism, then, are being inscribed in a global narrative of civilizational progress. That this is, in fact, the *Tribune*'s overall take on constitutionalism is borne out by its editor's appraisal of the Constitutional Revolution, in 1908, in the Ottoman Empire: "The progress which has begun in the Ottoman Empire will continue and the ends which are now aimed at will be attained. Such an estimate of the situation is prescribed by ordinary faith in humanity and in the continuance and ultimate triumph of civilization."[36] The specific contribution of constitutionalism to progress and civilization, in this scenario, is lawfulness. Lawfulness, in turn, in the perspective of American exceptionalism as advocated by the *Tribune*'s makers, constitutes yet another unique selling point of the particular polity that is the US.[37] How much importance the *Tribune* in fact attributes to lawfulness, embodied in constitutionalism, as a precondition for a nation's progress toward civilization becomes evident from the editor's presentation, in the penultimate quote, of lawlessness as making a nation lose its sovereignty to other, more 'lawful' nations. Indeed, the allegation of "lawlessness" was conveniently used as an excuse by 'civilized' Great Powers to justify intervention in so called 'uncivilized' countries. That this was exactly the eventuality looming for Iran given its position vis-à-vis Britain and Russia was a point the *Tribune* showed itself keenly aware of, as becomes evident from its summary, as early as 1907, of Iran's position in the Great Game: "Were it [i. e. Iran] to fall into the hands of Russia that power would have its long desired outlet upon the Indian Ocean […]. On the other

32 N. A. 1907a: 6.
33 N. A. 1907a: 6.
34 N. A. 1907a: 6.
35 N. A. 1907a: 6.
36 N. A. 1908b: 6.
37 Nayak/Malone 2009: 260.

hand, if Persia were to become a British protectorate the southern coast of Asia would be colored red from the mouth of the Euphrates to the strait of Malacca."[38] The specter of foreign intervention is likewise obvious from the *Tribune*'s extensive covering of the Anglo-Russian Treaty from 1907, an agreement that formalized the partition of Iran between the Russian and the British Empire, and of its likely consequences for Iran. The following quote from one of the *Tribune*'s editorials bears witness to this: "It will not escape observation that this [Anglo-Russian] treaty, which to so great an extent disposes of Persia, has been made without consulting Persia itself. [...] the reversionary title to its [i. e. Iran's] lands is made a matter of bargaining between others, without so much as a 'with your leave.'"[39] The same awareness is also apparent in that the *Tribune* denounces Russia's pressing for Shuster's dismissal on the grounds that his employment interferes with Russian 'rights' in its sphere of influence as a mere pretext.[40] The only way the *Tribune* can envisage for "Persia" – as in the case of Morocco – not to forfeit its independence in the face of the threat posed by rival powers is internal law and order: "It is to be hoped for many reasons that such [...] partitioning [of Iran between Russia and Britain] will not occur. But if it is not to occur, it urgently behooves the Persians themselves to set their house in order."[41] According to this patronizing advice to the "Persians," then, it is law that empowers nations to stand their ground in the power struggle with other nations. In the then current perception of international politics – particularly its imperialist variety – as a competition, law and power do not necessarily figure as mutually antagonistic or mutually exclusive concepts, but rather as predicated one upon the other in that law provides a nation with the strength at home needed to perform powerfully in the international arena. Thus, what ultimately is being decided in Iran's constitutional process, as far as the *Tribune*'s editors are concerned, is no less a question than whether Iran belongs to the 'strong' nations or to those 'weak' ones fated to end up – at best – as a 'geographical expression.' It is in the light of this question that the *Tribune* comments on the initial stage of Iran's constitutional movement as follows: "Its [i. e. the Iranian constitution's] operation will form an interesting experiment for the world to watch, since it will be the first attempt at such revitalizing of those Asiatic nations which have commonly been supposed to be moribund."[42] Considering, in the light of the previous quotes, that the powers against which

38 N. A.1907b: 6.
39 N. A. 1907f: 6.
40 Cf. St Petersburg Correspondent 1911: 7; N. A. 1911a: 6; also cf. N. A. 1911b: 6.
41 N. A. 1909b: 8.
42 N. A. 1906d: 6.

Iran has to be revitalized are Britain and Russia, two European nations, the *Tribune*'s remark indirectly betrays US exceptionalism in that it commends the US, rather than the European powers, as the role model to be followed in this process.

Obstacles to Constitutionalism

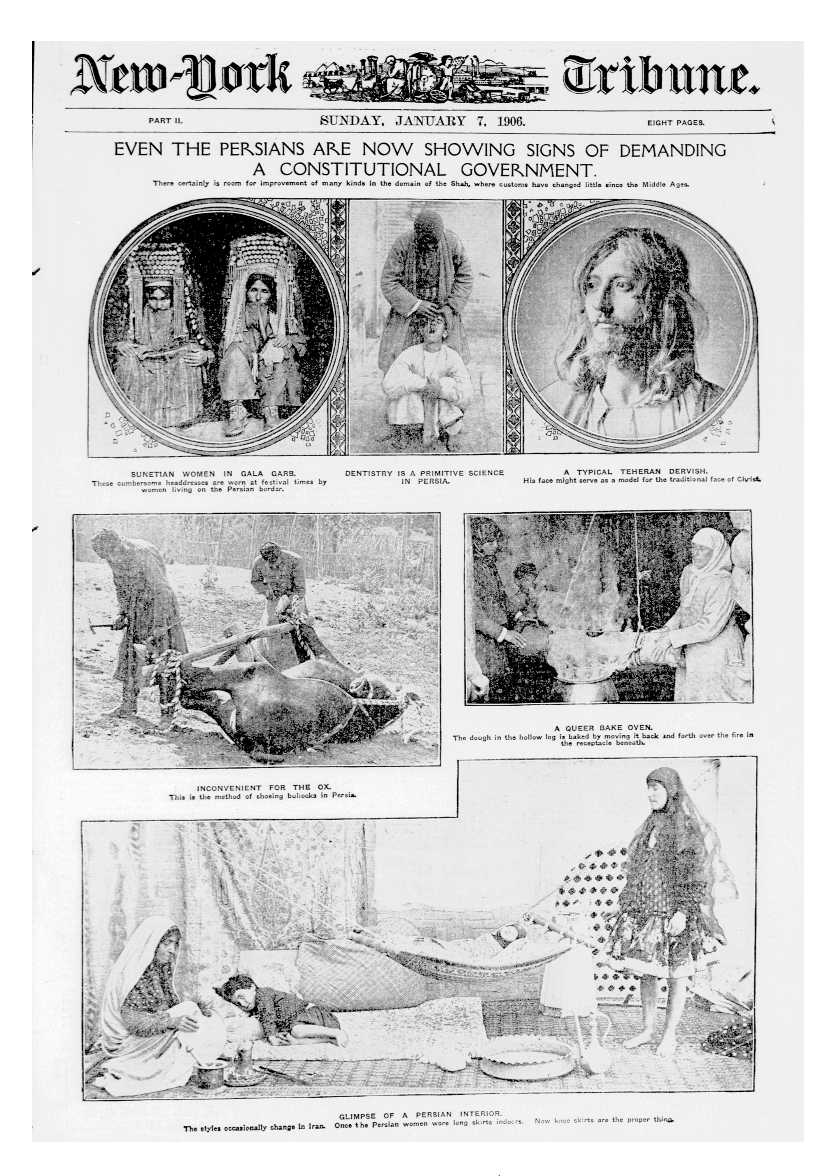
One factor the *Tribune* apprehended could negatively affect Iran's constitutional development was – of course – foreign interference. Iran's eventual loss of independence in the face of the Great Powers, evident in Shuster's forced dismissal at the end of 1911, made the pessimists among the *Tribune*'s editorial staff feel justified. And it is hardly by coincidence that at the same time the paper published statements from interviews with the deposed monarch Muḥammad ʿAlī in which he explicitly mentions Russian interference as one reason for the failure of Iran's experiment with constitutionalism: "Russia knows that a democratic Persia would mean the defeat of Russian plans in the Middle East and would radiate hateful democratic impulses into Russia itself."[43] In the same vein, and again in the same year, the newspaper spells out what the derailing of Iran's constitutional process means for the country's 'progress' and level of 'civilization': "With Russian aid, he [i. e. the deposed Muḥammad ʿAlī] will probably overthrow the Constitutionalists, which eventually means that Persia will fall back into semi-barbarism."[44] But even from the very beginnings of Iran's constitutional movement, the *Tribune* had been anxiously observing the process in the light of the question of whether Iran, under the threat of foreign intervention, would still make it to the fold of the 'strong' nations. It is in this spirit that the *Tribune* remarks on Iran's not being consulted in the negotiations of the Anglo-Russian Treaty in 1907: "That is the fate of declining powers, which many have already suffered and from which none can escape."[45] On a more optimistic note, the *Tribune* comments on the accession to the throne of Muḥammad ʿAlī: "We may expect to see in the new reign […] a further development of free government, a certain industrial, commercial and social awakening of the nation and an intelligent and resolute effort to remove Persia from the late Lord Salisbury's category of 'dying nations.'"[46]

43 Constantinople Correspondent 1911: 4.

44 St Petersburg Correspondent 1911: 7.

45 N. A. 1907f: 6.

46 N. A. 1907b: 6.



New-York Tribune.

PART II. SUNDAY, JANUARY 7, 1906. EIGHT PAGES.

EVEN THE PERSIANS ARE NOW SHOWING SIGNS OF DEMANDING A CONSTITUTIONAL GOVERNMENT.

There certainly is room for improvement of many kinds in the domain of the Shah, where customs have changed little since the Middle Ages.

SUNETIAN WOMEN IN GALA GARB.
These cumbersome headdresses are worn at festival times by women living on the Persian border.

DENTISTRY IS A PRIMITIVE SCIENCE IN PERSIA.

A TYPICAL TEHERAN DERVISH.
His face might serve as a model for the traditional face of Christ.

A QUEER BAKE OVEN.
The dough in the hollow log is baked by moving it back and forth over the fire in the receptacle beneath.

INCONVENIENT FOR THE OX.
This is the method of shoeing bullocks in Persia.

GLIMPSE OF A PERSIAN INTERIOR.
The styles occasionally change in Iran. Once the Persian women wore long skirts indoors. Now knee skirts are the proper thing.

Fig. 1: Front page New York Tribune of January 7th 1906. Photo spread designed to illustrate alleged backwardness of the pre-constitutional Iranian way of life. (Images by courtesy of Library of Congress).[47]

47 According to US Copyright Office information, every work published prior to 1927 is no longer under copyright protection, which applies to all New York Tribune issues discussed in this chapter.

The other factor the *Tribune* apprehended could jeopardize Iran's constitutional development was what the newspaper refers to as conditions where "customs have changed little since the Middle Ages."[48] The phrase occurs as part of the subtitle to a front-page headline reading "Even the Persians Are Now Showing Signs of Demanding A Constitutional Government."[49] The message of the headline and the subtitle combined suggests that the *Tribune* thinks of 'medieval customs' as the antithesis to constitutional government. And obviously with a view to bringing home to its readership what the newspaper intends by 'medieval,' the rest of the front page (Fig.1) is taken up with photographs allegedly portraying the Iranian way of life.

Representations of the "Middle Ages"

We shall now have a closer look at the photographs on the front page of this particular issue of the *Tribune*, trying to analyze their relationship both to each other and to the *Tribune*'s overall position regarding the Constitutional Revolution in Persia.

First, we discuss the photograph with the caption "Glimpse of a Persian Interior" at the bottom of the page. It is among the most prominent and is most likely traceable to the famous photographer Antoine Sevruguin (1851–1933). The reason that one cannot claim for sure that it was shot by himself is that from the original photographs postcards were produced and these postcards are the source of many photographs which were and still are used. The New York Tribune might have accessed the postcard collection which is attributed to Sevruguin collection.[50] This means that the postcard was part of that collection but whether the picture was taken by Sevruguin himself cannot be established. He was the son of the Russian ambassador to Iran, grew up in Georgia, and studied art and photography, after which he undertook several trips to Iran, where he finally decided to stay and open a photo studio. He eventually became a famous photographer and was also appointed by the Iranian monarch Nāṣir al-Dīn (r. 1848–1896) as a court photographer. Sevruguin made a name for himself as a photographer of landscapes but also of commercial portraits and the daily life of different members of society. By his lifetime, it had become a trade

48 N. A. 1906b: 1.
49 N. A. 1906b: 1.
50 This photograph belongs to the postcard collection of Antoin Sevruguin, cf. Sevruguin late nineteenth century. Many references attribute the original photograph to Sevruguin, among them Schwerda 2017.

among professional photographers – especially with a view to catering for a western audience – to portray members of the lower classes and people from rural areas, featuring them as representative of an 'exotic' Orient. This is why quite a number of Sevruguin's pictures show dervishes, courtiers and public women. Up to that point the only women portrayed were those who were photographed by the Shah himself and who were members of his harem. Sevruguin was one of the first photographers who set up a studio, first in Tabriz (during the late 1870s) and then in Tehran during the 1880s. As unveiled women could not appear in society, the women who were portrayed and posed in a commercial studio were either Armenians or prostitutes.[51] Knowing his collections, it is safe to say that the picture titled "Glimpse of a Persian Interior" is surely not a photograph taken from an interior of a Persian house, but a stage-managed photograph carefully set up to offer a glimpse into the private quarters of a traditional house. The caption to this photograph points to a change in women's clothing: "The styles occasionally change in Iran. Once the Persians wore long skirts indoor. Now knee skirts are the proper thing."[52] Following up the issue of women's fashion in Iran, we know that it was Nāṣir al-Dīn who, during his trips to Europe,[53] where he watched opera performances in Russia, was so enthused about the ballet costumes that he ordered similar skirts to be designed for his harem.[54] The new fashion among Qajar women, then, did not come about as a result of a progressive change in Iran but owing to a change in the Shah's taste regarding what the wives of his harem should wear.

Looking at the photographs at the top of the page, we can distinguish three themes from left to right. First comes the picture, in the first medallion, of two women in traditional costume, with the caption "Sunetian women in Gala Garb," where the formulation "Gala Garb" can be read as an Orientalizing attempt, on the part of the author of the caption, to make the 'Orientals' somehow appear intelligible.[55]

Opposite the "Sunetian women" on the front page, in a round medallion, there is a photograph in three-quarters view of a young man with a beard and shoulder-length hair, with the caption "A Typical Teheran Dervish – His face might serve as a model for the traditional face of Christ." From the album of the Nelson Collection we learn that his picture has been taken by another Russian photographer, Dimitri Ermakov (1846–1916), with a caption reading "Dervische"

51 Scheiwiller 2017.

52 N. A. 1906b: 1; Chekhab-Abudaya 2016.

53 He traveled to Europe three times, in 1873, 1878 und 1889. C. f. Amanat 1993: 1004.

54 Amanat 1997: 424.

55 Cf. Said 1979: 222; cf. also Boroujerdi 1996: 7–8.

and dating back to 1870.[56] The comparison, in the caption, of the "dervish" with Christ suggests that the portrayer's target audience was a Christian one.

Picturing various occupations with a view to documenting 'exotic' life in Persia was another popular discipline for photographers of that period. The *New York Tribune*, as part of the same photo spread, published three photographs representative of that theme, the first one placed between the "Sunetian women" and the dervish and the other two in the middle row. They are all intended to depict occupations 'typical' of Persia prior to the Constitutional Revolution.

The first image shows a man holding a pair of tongs in the mouth of a child sitting in front of him, with his back turned to the man. It seems that the man, who is bending over the child, is trying to pull one of his teeth. A copy of this photograph, whose photographer is not identified, is part of the Welcome Collection in London.[57] The caption by the Welcome Collection reads "A Persian dentist extracting a tooth from a squatting child." The photo itself is dated "19th century," which also shows that the photograph had not been taken in the time immediately preceding the Constitutional Revolution, but probably some decades before.

The other two pictures in the lower row show two persons shoeing an ox and two women dressed in scarves baking dough by holding a hollow log over a fire, respectively. Both photographs are obviously meant to illustrate a pre-industrial stage of production and of medical science in "Persia." The picture on the left in the middle row which shows the shoeing of the ox had been taken by Ermakov and the place where it had been taken was Tiflis, not Iran.[58]

The overall combination of these photographs obviously purports to demonstrate the backward condition of Persia under the Qajars. The hope is that the Constitution will create a transformation in the structures of the country. In the perspective of the *New York Tribune*, Iran's constitutionalism is a sign of hope for change toward modernity and industrialization in Persia, a development encapsulated also in the *New York Tribune*'s logo.

Now, picking out the motif of "primitive" methods of dentistry from among all the scenes pictured in the photo spread, we cannot help observing that this particular topic is again referred to in an article on "Characteristic Features of

56 Cf. Ermakov late nineteenth century.

57 Cf. Welcome Collection n. d.

58 According to the testimony of the photo historian Mohammadreza Tahmasbpour, this picture is kept in Ermakov's archive in Tiflis with the corresponding caption that it was taken in Tiflis. Further evidence is that the shoeing of the ox by making it lie down was not the usual method in Iran at that time.

Persian Life," published in the same issue of the *Tribune*, where we come across the observation: "Dentistry as practiced in the streets of Teheran [...] may be so primitive as to be unduly painful."[59] There, it occurs in the context of references to – once more – pre-industrial forms of agriculture, such as when we read: "Agricultural implements may be so crude as to do no more than tickle the ground of the fruitful plains of Mazanderan,"[60] as well as to the absence of mechanized industry and contemporary technological infrastructure: "Persia may have no railroads and few roads better than cowpaths. Smoke ordinances may be unknown in Iran, because there are no factory chimneys."[61] The same context also features a remark on Iran's present form of government, to wit: "At the present time the only superior authority which the Shah recognizes is the Koran,"[62] and it is rounded off with a scathing description of rampant corruption, with a sideswipe to similar practices current in the US: "In the realm of Muzaffer-ed-Din has been developed a system of 'graft' which yields not a tittle in its refinement to those of the worst American cities."[63] All these features put together add up to a picture of "Persia" characterized by a lack of modern industry and infrastructure and by absolutist, rather than constitutional, monarchy embodied in a ruler by the grace of God. In other words, the image of pre-constitutional Iran as presented by the *Tribune* constitutes the very antithesis to its makers' vision, inspired by transcendentalism and exceptionalism alike, of a polity made up of free and equal citizens able to stand up against corruption. The *Tribune*'s editors thus followed up Iran's constitutional process very much under the spell of the question – a question laden with Orientalizing othering – whether a polity that in their eyes had been or was being realized in the US could materialize in a country so distant and different as "Persia." The internal obstacles to Iran's constitutional process are presented by the *Tribune* as strikingly similar to the ones besetting constitutional development in Europe and America, such as absolute monarchy, the paramount role of religion in public, and political life and corruption. As for the mention of corruption, we have to remind ourselves that this was one of the public evils that Greeley already had militated against – whence the reminder, in the above quote, that it was not an exclusive characteristic of "Persian" life. Concerning the *Tribune*'s portrayal of Islam, it is true that the newspaper, in an issue published at a very early stage of Iran's constitutional movement, devotes a – grossly distorting, close to demo-

59 N. A. 1906a: 2, 4.
60 N. A. 1906a: 2, 4.
61 N. A. 1906a: 2, 4.
62 N. A. 1906a: 2, 4.
63 N. A. 1906a: 2, 4.

nizing – article to the Muḥarram ceremonies, under the header "Customs of Persia. The Promised National Assembly May Change Many of Them."[64] This editorial presentation indeed suggests that the *Tribune* regards Islamic practice as yet another premodern custom standing in the way of constitutionalism. The book review, published in 1907, of Browne's *A Literary History of Persia*, however, refers to Islam in friendly, if at times romanticizing, terms.[65] Both the demonizing and the romanticizing reference to "Persia," of course, can be viewed as the two sides of the same coin of Orientalism, in line with Edward W. Said's understanding of Orientalism as a hermeneutical relationship attempting to come to terms with the seemingly unintelligible.[66] But then again, in articles covering constitutional events in Iran, the *Tribune* duly acknowledges the positive role played by many Shiite clerics in defending the constitution such as where we read: "They [i. e. the Iranian people] have […] the important aid of their mollahs […], who are particularly influential and who are nearly all earnest constitutionalists."[67] It would seem, then, that what the *Tribune* considers antagonistic to constitutionalism is not the particular religion of Islam, but rather the failure to keep religion – any religion – out of politics. This neutral attitude the *Tribune* displays toward religion may be seen as reflecting the universalism adopted by many of its staff and, at the same time, their exceptionalist position that regards the separation of religion and state as one of the qualities making up US uniqueness.[68]

Constitutionalism "Even" in Iran

Now, the *Tribune*'s editors, in their covering of Iran's Constitutional Revolution, over time betray a certain amount of vacillation concerning the question of how well positioned Iran actually is to overcome "medieval customs" and to develop into a constitutional polity. Formulations like the above quoted headline "Even the Persians Are Now Showing Signs of Demanding a Constitutional Government" – note the word "even" introducing the sentence – may be taken to suggest that the *Tribune* deemed Iran as less likely to demand a constitution than other nations. But even then, the very fact that "*even*" a nation like Iran, allegedly less well positioned to demand a constitutional government, does de-

64 Samuelian 1906: 4–5.
65 N. A. 1907d: 5.
66 Cf. Said 1979: 222; Boroujerdi 1996: 7–8.
67 N. A. 1908a: 6; cf. N. A. 1906c: 2.
68 Nayak/Malone 2009: 260.

mand a constitutional government encourages the conclusion that constitutionalism must be something deeply engrained in human nature – a conclusion well in tune with transcendentalist anthropology.

Among the nations undergoing a constitutional revolution at the same time as Iran, the *Tribune* usually discusses two, both from among Iran's neighboring countries – the Ottoman Empire and Russia – often crediting them with a better chance than Iran of successfully completing their constitutional process. As for how, in the *Tribune*'s opinion, Iran compares to the Ottoman Empire in this regard, we may quote from an editorial on the Ottoman Constitutional Revolution in 1908, in which the author argues for his optimistic outlook on constitutional success in the Ottoman Empire on the grounds that "there is [...] the encouraging example of various other lands [...], despite circumstances actually more adverse than those in the Ottoman Empire."[69] By "various other lands" the editor refers to Russia, Iran, and China, all three of which were witnessing constitutional upheavals too, at the time, with Iran, moreover, just recovering from a foiled attempt by Muḥammad ʿAlī at restoring autocracy:

> There were those who scorned the notion of the permanence and efficiency of the Russian Douma, and yet that body is now an established and potent force [...]. The outlook for a constitution in Persia has seemed dubious, and at one time the Shah actually [...] decreed a return to absolutism, but [...] Iran is still on the road to constitutional and representative government. The suggestion of [...] constitutional government in China would a few years ago have seemed Utopian, but to-day its realization is practically assured. We cannot believe that the same experiment will fail in Turkey, where the capacity and the readiness for self-government are probably greater [...].[70]

As for the particular comparison between the Russian and Iranian constitutionalism, the *Tribune*, on the one hand, sees Iran's chances of successful constitutional transformation as lower than Russia's, owing to the absolutist habits of the Iranian ruler Muḥammad ʿAlī. The Iranian people, on the other hand, are credited with loftier constitutionalist aspirations than Russia: "The struggle [...] perhaps [...] is even more marked in Persia than in Russia, for the autocracy of the Shah has hitherto been at least as absolute as that of the Czar [...], while the constitution [...], which the Persians are trying to establish, is, on the whole, more liberal and advanced than that of Russia. [...]."[71] And it is this latter consideration that makes the *Tribune*'s editors, nearly all the way up to the days of Shuster's forced resignation, cover Iran's constitutional experiment with a

69 N. A. 1908b: 6.
70 N. A. 1908b: 6.
71 N. A. 1908a: 6.

sometimes enthusiastic conviction that "the people of the latter country [i. e. Iran in contradistinction to Russia] are wide awake and intelligent and are most intent upon establishing the constitutional system."[72] What underlies the *Tribune*'s positive assessment is specified in a number of its issues such as the following, written shortly after the granting of the Iranian constitution, where it again compares Iran's chances of successful constitutional transformation to Russia's:

> We must remember that the Persia of today is the heir of one of the oldest civilizations in the world, and of one that for a long time probably outranked all others in enlightenment. Iran was the foremost empire of the world ages before the princes of Moscow and Kieff began to create the Russia empire, and, though it has for centuries lagged behind and let the rest of the world surpass it, there is no proof that it has lost the vitality which once made it so great. There has never been a more interesting experiment in the awakening of a slumbering nation, and thus far the indications are that it will be successful in a high degree.[73]

The Iranian people, then, are being portrayed as a people *potentially already* enlightened, civilized and well ahead of other nations in the race for progress; and the constitutional process of the Iranian people is accordingly being presented as an experiment meant to realize the Iranian people's potentials. In fact, in an article from early 1909, dealing with the Iranian people's defense of the constitution against Muḥammad ʿAlī's attempt at restoring autocracy, the *Tribune*'s editors identify these potentials with what they call an Iranian "national spirit."[74] The *Tribune* goes on to justify its belief in the Iranian people's national spirit by likening it to their "individuality" – an individuality that the constitutional struggle makes come into its own again, retrieving it from intermittent contamination by "others":

> They [i. e. the "Persians"] are, after all, the descendants of the Iranians of Jemshid's and Khosrau's times, and they appear to have inherited, unexhausted and vital, some measure of their ancient spirit. Indeed, we know of no comparably ancient people, who in circumstances of such difficulty have so well maintained their individuality and spirit. The empire of Khosrau, Gushtasp and Bahman fell before Alexander, but after the Selucidae and Arsacidae the native Persian Sassanidae made the empire greater than before. Again, the Arabs, Seljuks and Mongols successively strove to crush the Iranians, only to have the ancient kingdom again restored by Ismail and Abbas, and though the present dynasty was Turcoman in origin, the empire is itself as truly Persian as in Khosrau's day.[75]

72 N. A. 1908a: 6.
73 N. A. 1907e: 6.
74 N. A. 1909a: 6.
75 N. A. 1909a: 6.

Relating the contemporary Persians to the heroic age depicted in epic literature and to classic antiquity may be seen as yet another variety of Orientalizing othering practiced by the *Tribune*, besides the demonizing one displayed in its reports on Islamic rituals and the romanticizing one in its take on Persian literature. This heroicizing variety of Orientalism is likewise about reducing the obscurity of the 'barely-intelligible' Persians by identifying them with characters familiar from text books on the classics or from classical Persian literature.[76] The last sentence of the quote, moreover, quite significantly suggests that the author of the article identifies "kingdom" or "empire" with "the Iranians," the Iranian people, that is, in whom the Iranian "individuality" is vested, while relating the "dynasty" to the non-Iranian 'others.' This way of portraying the situation may be seen as only natural for the author of a newspaper operating in a country with popular rule. Iran's constitutional process, then, is made sense of as the people's preserving or gaining back their 'own' identity by rising up against an 'alien' institution in the form of a dynasty superimposed on them by 'others.' This aspect is explicitly highlighted in the concluding sentence of the article: "The general, intelligent and orderly uprising of the people in a popular revolution for constitutional reforms [...] promises an unsurpassed achievement in the maintenance of an ancient empire."[77] By thus connecting constitutional reform to the goal of keeping alive or reviving past glory, the *Tribune* – unknowingly, we may assume – manifests the same ideological pattern underlying the thought and practice of many Iranian constitutionalists of the time.[78] And at a more general level, the newspaper's presentation in the article of autocracy as an institution adulterating people's individuality may be seen as drawing, if not from American transcendentalism, then certainly from how the *Tribune*'s makers and readers imagined the history of the US.

US Exceptionalism as Reflected in the Tribune*'s Coverage of Shuster's Fall*

As already mentioned, it was by the end of 1911, following Shuster's dismissal under pressure from the imperial powers, that the *Tribune* declared case closed on Iran's constitutional development and, in fact, on its existence as a sovereign political entity. Dashed, too, was the *Tribune*'s fond hope, publicized in earlier articles, that Russia and Britain would observe an attitude of benevo-

76 Cf. Said 1997: 222; Boroujerdi 1996: 8.
77 N. A. 1909a: 6.
78 Cf. Machalski 1965: 110–119; Soroudi 1979a: 26; Soroudi 1979b: 239–244, 263–267.

lent neutrality vis-à-vis Iran's constitutional development,[79] giving its place to scathing condemnation of those two powers' imperialist intervention in Iran.

Now, the *Tribune*'s outrage at Russian and British imperialism is voiced in articles that extoll the "beneficence of Shuster's work for Persia,"[80] accusing the European powers, in particular Russia and Britain, of pressing for his dismissal for the very reason that "he is not working in the interest of Russia or any other power but Persia, and that he is working so efficiently for her that if he were permitted to keep on he would presently place her in a position of independence."[81] And the *Tribune*, again in the same articles, goes so far as to present what it describes as Shuster's "devotion to Persia"[82] as representative of a general policy of the US toward weaker nations, contrasting it with the selfishness of Russia and Britain, such as when it says: "An American [in Shuster's function] was somewhat more objectionable to her [i. e. Russia] than any other would have been, for reasons not at all discreditable to this country [i. e. the US]."[83] What these "reasons not at all discreditable to this country" are is specified as follows:

> It is not well [...] for this [...] country to vaunt itself for superior international morality. Yet there may justly be pointed a striking contrast between the course which is being pursued by European powers in Persia, and which is quite characteristic of them in similar cases, and that which is pursued by the United States and which it is seeking further to pursue. [...] The contrast between the American and the European policy toward a weak and needy neighbor is one in which, without Pharisaism or vainglory, this nation may take an honest pride.[84]

The *Tribune*, then, frames "Shuster's work for Persia" as a case in point of America's providential mission – in turn related to its Manifest Destiny – to provide order to the world, a mission which is itself constitutive of US exceptionalism. While, in the vein of Orientalism, othering the Iranians by presenting them as the target audience of America's civilizing mission, the *Tribune*, in the spirit of exceptionalism, 'others' the European powers of Britain and Russia by presenting them as morally inferior to the US in their political behavior.

79 Cf. N. A. 1909c, 6.
80 N. A.1911a: 6; also cf. N. A. 1911b: 6.
81 N. A.1911a: 6; also cf. N. A. 1911b: 6.
82 N. A.1911a: 6.
83 N. A. 1911b: 6.
84 N. A. 1911a: 6.

Conclusion: From US Exceptionalism to Anglo-Saxon Suprematism

Trying to shed light on the history of US–Iran relationships, the present contribution has analyzed representations of the 'The Oriental' – more specifically the Persian – 'other' in the *New York Tribune*'s coverage of Iran's Constitutional Revolution in the light of the dialectics between American exceptionalism and Orientalism. Scholarship on the history of US–Iran relationships could profit from a comparison of the *New York Tribune*'s covering of Iran during the period under study in this article; a time, that is, when the US did not pursue official interests of any consequence in Iran, with US media coverage on Iran in the post-World War II era, when it did. Suggested focal points of such further research might include the shift in perception of the Iranian monarchy, of Islam and of popular rule, especially in the light of US government and media reaction to the premiership of Muḥammad Muṣaddiq (d. 1967) and the Islamic Revolution of 1978/9, both of which events – mind you – in the perception of many participants were to complete what the Constitutional Revolution of 1906 had left unfinished.

With regard to the duality of American exceptionalism and Orientalism, we think it well to once more cite coverage by the *New York Tribune* in order to illustrate how (American) exceptionalism can branch off into outright (Anglo-Saxon) supremacism. This time, we would like to draw attention to what this newspaper, as early as 1906, publicized on the very issue of constitutionalism – including reference to the case of Iran – when approaching the subject, in an article authored by a former attaché, in the light of the question how a further spread of such popular rule might affect conditions in India and in the Philippines – in which latter country the US, at that time, held strong vested interests as an occupying power:

> Shah Muzaffar-ed-Din's recent grant of a constitution, and of a parliamentary form of government to the people of Persia, has been followed by the announcement that China is on the eve of inaugurating a similar innovation […]. Under *ordinary circumstances*[85] the substitution of a popular regime for an autocracy would command the sympathy of the United States and of Great Britain […]. But it is impossible that they should view with anything but misgiving this spread of constitutionalism in Asia, since the surrender by the monarchs of Japan, Siam, Persia and China of their absolutism, in response to popular clamor, is certain to impart fresh vigor to the demands for analogous concessions put forward by the natives of the Philippine Islands and of India.[86]

85 Emphasis added.

86 Ex-attache 1906: n. p.

The writer then proceeds to explain why he senses a particular threat to Britain and the US lurking behind demands for constitutionalism, when put forward by the natives of the Philippines and India rather than other populations like the Australians and the Canadians:

> The population of Australia and of Canada [...] is of British origin. In India the natives belong to another race, [...] possessed of a civilization that has little or nothing in common with that of Western nations. [...] The peril [in granting constitutionalism] in the case of India [...] would be infinitely greater [than in the case of Australia and Canada], since in lieu of racial sympathy there is racial antagonism [...]. The situation is much the same in the Philippines, and that is why it will never be possible to accord to the people of the Philippines, or of India, the parliamentary constitution which is now being inaugurated in Persia and China.[87]

Nowhere in the article, however, does the author spell out what we have to understand by those "ordinary circumstances" mentioned in the penultimate quote, under which sympathy for the spread of constitutional rule in Asia would in fact command the sympathy of the US and of Britain. Do we, then, have to think of them as circumstances characterized by no Western interests being at stake in the countries in question or by constitutional demands being raised by natives not belonging to "another race" and to a civilization having "nothing in common with that of Western nations"? Here, it seems, American exceptionalism and Orientalism operate as a discursive deployment affirming a racial hierarchy that prioritizes Anglo-Saxons and justifies their domination over 'others.'[88] It can likewise be seen as an instance of what Anatol Lieven, in his anatomy of American nationalism, pointed out as an inherent ambiguity of US exceptionalism in that one can adopt the allegedly unique qualities of the American polity such as liberty, constitutionalism, law, democracy and separation of church and state, but 'America' must also be bounded and protected from oppositional values that could destroy its Anglo-Saxon core.[89] That Anglo-Saxon suprematism was not alien to the mindset of many US opinion leaders of the time is reflected – to quote but one example – in the statement, on the Senate floor in 1899, of Senator Albert Beveridge, to wit: "He [i. e. God] has made us [the English-speaking and Teutonic peoples] adepts in government that we may administer government among savages and senile peoples."[90]

87 Ex-attache 1906: n. p.
88 Nayak/Malone 2009: 254.
89 Lieven 2005, quoted in Nayak/Malone 2009: 260.
90 Nayak/Malone 2009: 267.

It is with reference to the same ambiguity that Homi K. Bhabha, analyzing the US-American nationalist narrative, defines American exceptionalism as a foundational fiction of 'America's' coming into being, involving a "disavowal, displacement, exclusion, and cultural contestation" in the colonial encounters between America and its 'Others' (whether indigenous Americans, Filipinos, Latinos, African slaves etc.).[91] That such 'colonial encounter' need not even imply colonial rule over territories is borne out by the Orientalist cum exceptionalist tendencies displayed by the *New York Tribune*'s representation of the "Persians" in the period of the Iranian Constitutional Revolution, when the US held no imperial stakes in Iran.[92]

References

Amanat, Abbas (1993): "Nāṣir al-Din Shāh". In: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: Brill, VI: 1003–1006.

Amanat, Abbas (1997): *Pivot of the Universe. Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896*. London: I. B. Tauris.

Bayat, Mangol (1991): *Iran's First Revolution. Shiʿism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. Oxford: Oxford University Press.

Bhabha, Homi K. (1990): "Introduction: Narrating the Nation". In: *Nation and Narration*. Edited by Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1–7.

Bonner, Thomas N. (1951): "Horace Greeley and the Secession Movement, 1860–1861". *Mississippi Valley Historical Review* 38.3: 425–444.

Boroujerdi, Mehrzad (1996): *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.

Brophy, Leo P. (1948): "Horace Greeley, 'Socialist'". *New York History* 29.3: 309–317.

Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Chekhab-Abudaya, Mounia (2016): "Daily Life. Representations of Women in the Domestic and Public Spheres". In: *Qajar Women: Images of Women in 19th Century Iran* (Exhibition Catalogue). Doha: 76–83.

Constantinople Correspondent (1911): "Ex-Shah says Persia Needs the Iron Hand". *New York Tribune* 12/24/1911: 4.

Crowe, Charles (1967): *George Ripley. Transcendentalist and Utopian Socialist*. Athens: University of Georgia Press.

Endres, Kathleen (1975): "Jane Grey Swisshelm: 19th Century Journalist and Feminist". *Journalism History* 2.4: 128–131.

Ermakov, Dmitri Ivanovich (late 19th century): "A Dervish". https://www.thenelsoncollection.co.uk/artists/86-dmitri-ivanovich-ermakov/works/9727/ (08/16/2021).

91 Bhabha 1990: 5; Nayak/Malone 2009: 260; cf. also Castro Varela/Dhawan 2015: 255–261.

92 Castro Varela/Dhawan 2015: 95.

Ex-attache (1906): “Now China Is to Have A National Legislature”. *New York Tribune* 10/14/1906: [page number blurred in print].
Fuller, Thomas (2004): “‘Go West, Young Man!’ – An Elusive Slogan”. *Indiana Magazine of History* 100.4: 231–242.
Gronke, Monika (2006): *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*. Munich: Beck.
Hanioğlu, M. Şükrü (2001): *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902–1908*. Oxford: Oxford University Press.
Lieven, Anatol (2005): *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
Lundberg, James M. (2019): *Horace Greeley. Print, Politics, and the Failure of American Nationhood*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Lunde, Erik S. (1981): *Horace Greeley*. Boston: Twayne Publishers.
Machalski, Franciszek (1965): *La poésie persane de l’époque du “réveil des Iraniens” jusqu’au coup d’état de Reḍā Ḫān (environ 1880–1921)*. Warszaw: Polska Akademia Nauk.
Martin, Vanessa (1989): *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*. London: I. B. Tauris.
Mott, Frank Luther (1962): *American Journalism. A History. 1690–1960*. New York: Macmillan.
Nayak, Meghana V. / Malone, Christopher (2009): “American Orientalism and American Exceptionalism: A Critical Rethinking of US Hegemony”. *International Studies Review* 11.2: 253–276.
Nevins, Allan (1931): “Horace Greeley”. In: *Dictionary of American Biography,* vol. 7. New York: Scribner’s: 528–534.
N. A. (1906a): “A Land of Graft”. *New York Tribune* 01/07/1906: 2, 4.
N. A. (1906b): “Even the Persians Are Now Showing Signs of Demanding A Constitutional Government”. *New York Tribune* 01/07/1906: 1.
N. A. (1906c): “The Revolt in Persia”. *New York Tribune*, 07/14/1906: 2.
N. A. (1906d): “Persia’s Parliament”. *New York Tribune* 10/07/1906: 6.
N. A. (1907a): “The Year and the World”. *New York Tribune* 01/01/1907: 6.
N. A. (1907b): “Persia”. *New York Tribune* 01/10/1907: 6.
N. A. (1907c): “The Shah of Persia”. *New York Tribune* 01/13/1907: 8.
N. A. (1907d): “A Picturesque Book on the Literature of Persia”. *New York Tribune* 01/19/1907: 5.
N. A. (1907e): “Popular Rule in Persia”. *New York Tribune* 03/19/1907: 5–6.
N. A. (1907f): “The Persian Crisis”. *New York Tribune* 09/03/1907: 6.
N. A. (1907g): “Persia”. *New York Tribune* 10/01/1907: 6.
N. A. (1908a): “The Persian Conflict”. *New York Tribune* 07/08/1908: 6.
N. A. (1908b): “The Turkish Parliament”. *New York Tribune* 12/18/1908: 6.
N. A. (1909a): “The Persian Situation”. *New York Tribune* 02/06/1909: 6.
N. A. (1909b): “The Peril in Persia”. *New York Tribune* 05/19/1909: 8.
N. A. (1909c): “Progress in Persia”. *New York Tribune* 08/06/1909: 6.
N. A. (1909d): “Minister to Persia Comes Home”. *New York Tribune* 08/22/1909: 7.
N. A. (1911a): “Persia Not for Persians”. *New York Tribune* 11/18/1911: 6.
N. A. (1911b): “The Passing of Persia”. *New York Tribune* 12/01/1911: 6.
Padover, Saul K. (1978): *Karl Marx. An Intimate Biography*. New York: McGraw-Hill.
Parrington, Vernon L. (1927): *Main Currents in American Thought,* vol. 2. New York: Harcourt, Brace and Company.
Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York: Random House.

Samuelian, H. K. (1906): "Customs of Persia". *New York Tribune* 08/19/1906: 4–5.
Scheiwiller, Staci Gem (2017): *Liminalities of Gender and Sexuality in Nineteenth-Century Iranian Photography. Desirous Bodies*. New York: Routledge.
Schwerda, Mira Xenia (2017): "Iranian Photography. From the Court, to the Studio, to the Street" In: *Technologies of the Image. Art in 19th Century Iran*. Edited by David J. Roxburgh and Mary McWilliams. Cambridge: Yale University Press, 81–106.
Sevruguin, Antoin (late 19th century): "A Persian family, Late 19th Century". https://www.thenelsoncollection.co.uk/artists/26-antoin-sevruguin/works/9847/ (08/16/2021).
Snay, Mitchell (2011): *Horace Greeley and the Politics of Reform in Nineteenth-Century America*. New York: Rowman & Littlefield.
Soroudi, Sorour (1979a): "Poet and Revolution: The Impact of Iran's Constitutional Revolution on the Social and Literary Outlook of the Poets of the Time: Part I". *Iranian Studies* 12.1–2: 3–41.
Soroudi, Sorour (1979b): "Poet and Revolution: The Impact of Iran's Constitutional Revolution on the Social and Literary Outlook of the Poets of the Time: Part II". *Iranian Studies* 12.3–4: 239–273.
Stauss, James H. (1939): "The Political Economy of Horace Greeley". *Southwestern Social Science Quarterly* 19.4: 399–408.
St Petersburg Correspondent (1906): "Persia May Get Constitution". *New York Tribune* 02/14/1906: 3.
St Petersburg Correspondent (1911): "Ex-Shah Being Aided by Russia, Is Belief". *New York Tribune* 07/20/1911: 7.
Taylor, Sally (1979): "Marx and Greeley on Slavery and Labor". *Journalism History* 6:4: 103–122.
Tchen, John Kuo Wei (1999): *New York before Chinatown: Orientalism and the Shaping of American Culture, 1776–1882*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
The New York Tribune Online (1866–1922). https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030214/issues/ (08/16/2021).
Tuchinsky, Adam-Max (2004) "'Her Cause Against Herself': Margret Fuller, Emersonian Democracy, and the Nineteenth-Century Public Intellectual". *American Nineteenth Century History* 5:1: 66–99.
Tuchinsky, Adam Max (2005): "'The Bourgeoisie Will Fall and Fall Forever': The New York Tribune, the 1848 French Revolution, and American Social Democratic Discourse". *Journal of American History* 92.2: 470–497.
Tuchinsky, Adam Max (2009): *Horace Greeley's New York Tribune. Civil War Era, Socialism and the Crisis of Free Labor*. Ithaca: Cornell University Press.
Weisberger, Bernard A. (1977): "Horace Greeley. Reformer as Republican". *Civil War History* 23.1: 5–25.
Welcome Collection (n. d.): "A Persian Dentist Extracting a Tooth from a Squatting Patient". https://wellcomecollection.org/works/v8arjh6z (08/16/2021).
Williams, Robert C. (2006): *Horace Greeley. Champion of American Freedom*. New York: New York University Press.

Stefan Reichmuth

Das Schwert Davids und die Kupfertafel im Topkapı-Palast

Apokalyptisches Geschichtsbewusstsein im osmanisch-mamlukischen Spannungsfeld um 1500

Einleitung

Im 15. und 16. Jahrhundert erfasste der Aufstieg einer Anzahl neuer muslimischer Imperien und Regionalstaaten einen geopolitischen Raum, der von der Atlantikküste Nord- und Westafrikas über Südosteuropa und den Nahen und Mittleren Osten bis nach Zentral- und Südasien reichte. Die sozialen und politischen Brüche und Spannungen, die diese Entwicklung in vielen Regionen begleiteten, waren vielfach mit apokalyptischen Heils- und Endzeiterwartungen verbunden. Über den islamischen kulturellen Kontext hinaus fügen sie sich in das Bild einer weiter reichenden „millenaristischen Konjunktur“, an der im 16. Jahrhundert christliche und jüdische Gemeinschaften in Europa im mediterranen Raum

---

Notiz: Meine Bekanntschaft mit Anke von Kügelgen reicht in die frühen achtziger Jahre zurück. Unsere erste Begegnung war eine gemeinsame Teilnahme an einem literarischen Workshop bei Gisela Kraft, Dichterin und Turkologin, damals an der FU Berlin. Anke war in einer frühen Studienphase; für mich war es mein letztes Seminar, kurz vor Abschluss der Dissertation – es war eine sehr spannende und intensive Veranstaltung. Unvergesslich bleibt mir dann das Wiedersehen in Bochum nach meiner Berufung, und natürlich unsere Zusammenarbeit am Seminar, insbesondere in den verschiedenen internationalen Projekten (INTAS, VW), die uns dann auch gemeinsam nach Petersburg und nach Dagestan führten; später auch nach Aserbeidschan. Es war eindrucksvoll, den grossen Respekt zu sehen, den ihr traditionsreicher Familienname bei einem geschichtsbewussten Petersburger Freund und auch noch bei Fachkollegen an der Fakultät auslöste. Die grosse Energie, mit der sie sich, von der Philosophie kommend, in Russland und Zentralasien menschlich wie fachlich engagierte und damit die regionalen Traditionen der Historiographie wie der Ethik erschloss, blieb mir immer sehr bewundernswert.
Ich danke den Herausgeberinnen Kata Moser (Göttingen), Serena Tolino (Bern) und ihrer Mitarbeiterin Helena Rust (Bern) für die sorgfältige Durchsicht meines Textes, Ashraf Hassan (Bern) für seine sehr genaue Bearbeitung des arabischen Teiles, die die verbliebenen Lücken der Lesung schliessen konnte; Jérôme Lentin (Paris) für seine wertvollen Hinweise zum Mittelarabischen der osmanischen Zeit, sowie Cornell Fleischer (Chicago) und Gottfried Hagen (Ann Arbor) für ihre wertvollen inhaltlichen Bemerkungen und Anregungen zum Hintergrund des Textes.

https://doi.org/10.1515/9783110767506-026

ebenso wie Muslime Anteil hatten und die auf die Interaktion und Konflikte der verschiedenen Religionsgruppen in starkem Masse einwirkte.[1]

Zu den herrschaftsstiftenden Prophetien, die sich in verschiedenen Regionen verbreiteten, kamen astrologische und esoterische Zukunftsprojektionen, die in dieser Zeit ebenfalls grosse Aufmerksamkeit und Anerkennung fanden. Auch diese Aufmerksamkeit war muslimischen wie christlichen Herrschern gemeinsam, und Astrologie und Esoterik konnten sich in dieser Zeit als wichtige Elemente höfischer Kultur und herrscherlicher Ansprüche in unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten behaupten. Für die muslimischen Herrschaftseliten haben neuere Forschungen den Aufstieg esoterischer Sufi-Gelehrter an den Herrscherhöfen gezeigt, der sich für die Timuriden in Iran, Zentralasien und Indien ebenso wie für Mamluken und Osmanen und auch für Nordafrika bereits seit dem frühen 15. Jahrhundert herausarbeiten liess.[2] Die fraglichen Gelehrten, die an unterschiedlichen Höfen tätig waren, standen untereinander in einem Netz von Lehrer-Schüler-Verhältnissen, das seinen Ursprung im Ägypten des 14. Jahrhunderts hatte; entsprechend waren sie oft über Aufenthalte in Ägypten miteinander verbunden. Gemeinsam war ihnen eine sufische Orientierung, die eng mit astrologischen sowie buchstaben- und zahlenmystischen Spekulationen verbunden war. Diese suchten sie zu einer universalen Wissenschaft zu verbinden, die auch als Grundlage für Geschichtsdeutung und politische Prognostik dienen sollte. Auffällig ist dabei ihre Identifikation mit dem neoplatonisch-esoterischen Zirkel der *Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* des 10. Jahrhunderts. Als Beispiel soll hier nur der syrische gelehrte Sufi ʿAbd al-Raḥmān al-Bisṭāmī (gest.1454) genannt werden, der sich längere Zeit in Ägypten aufhielt, bevor er am osmanischen Hof in Bursa Karriere machte. In seine letzten Lebensjahre fiel noch die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen. Mit seiner zahlenmystischen Geschichtsdeutung, insbesondere mit seinem *Miftāḥ al-Ǧafr al-ǧāmiʿ*, entfaltete Bisṭāmī einen weitreichenden Einfluss, der im Osmanischen Reich und darüber hinaus für mehrere Jahrhunderte anhielt.[3]

Die mamlukischen und osmanischen Gebiete waren seit dem späten 15. Jahrhundert von starken apokalyptischen Erwartungen erfüllt. Dabei wurden grosse Zerstörungen vorhergesagt und die Rettung der Gerechten beschworen, und man erhoffte das Auftreten eines gerechten, von Gott eingesetzten Herr-

---

1 Subrahmanyam 2001; Fleischer 2018; zur islamischen Welt bereits Glassen 1979.

2 Zu diesen sufisch-esoterischen Gelehrten und ihren Schriften und Aktivitäten Binbaş 2016; Fleischer 2009, 2018, 2019; Gardiner 2014; Melvin-Koushki 2012, 2016, 2021; Moin 2012; Orthmann 2017.

3 Zu ihm z. B. Gril 2005; Gardiner 2017, 2021b; Fleischer 2018.

schers.[4] Mit dem Ende des 9. islamischen Jahrhunderts (1495) erwarteten viele den Anfang der endzeitlichen Umwälzungen, die nach verbreiteten Auffassungen gegen Ende des ersten islamischen Jahrtausends (d.h. um 1000/1591) in das Ende der Welt münden würden.[5]

Auch die osmanische Besetzung Ägyptens 1517 wurde von den Osmanen und den mit ihnen sympathisierenden Kreisen in den Rahmen endzeitlicher Vorstellungen gerückt, die bereits seit der osmanischen Eroberung Konstantinopels an Eindrücklichkeit und Dringlichkeit gewonnen hatten. Pläne zur Eroberung Ägyptens waren bereits Mehmed II. nachgesagt worden,[6] und politische Spannungen zwischen Mamluken und Osmanen bestimmten auch die Beziehungen zwischen seinem Nachfolger Bayezid II. und den mamlukischen Sultanen. Ein erster Krieg zwischen beiden Staaten 1486–1491 brachte keiner Seite territoriale Vorteile, verschärfte aber die innere Krise des Mamlukenreiches erheblich.[7] Der Feldzug gegen Ägypten, den Selīm I. nach seinem Sieg gegen die Safawiden (1514) in Gang setzte, führte 1516 zum entscheidenden militärischen Sieg über die Mamluken. Dieser ermöglichte 1517 die osmanische Besetzung Ägyptens.

Im Vorfeld wie in der Folge dieses umwälzenden Ereignisses entstanden zahlen- und buchstabenmystische Schriften, die dessen Vorhersage beanspruchten. Der berühmte osmanische Gelehrte Kemālpaşazāde Aḥmed (gest. 1534), der spätere *Şeyḫ ül-Islām*, verfasste Ende 1516/Anfang 1517 eine kleine Abhandlung über die „Andeutungen und Hinweise auf die Eroberung Ägyptens“, in der er aufgrund zahlenmystischer Deutung von Koranversen eine erfolgreiche Eroberung Ägyptens durch den osmanischen Sultan im Jahr 922/1516–1517 voraussagte. Die zeitgerechte Erfüllung dieser Voraussage trug zum bleibenden Ruhm dieses Gelehrten bei.[8]

Selīms Eroberung von Syrien und Ägypten wurde als Erfüllung einer Verheissung Ibn ʿArabīs (gest. 1240) präsentiert, und der Sultan selbst demonstrierte seine Verbundenheit mit dem grossen Mystiker durch die Erneuerung seines Grabes in Damaskus. Eine Ibn ʿArabī zugeschriebene *Ǧafr*-Abhandlung mit zahlen- und buchstabenmystischen Prophezeiungen über die osmanische Herrschaft, *aš-Šaǧara an-nuʿmāniyya*, entstand vermutlich später im 16. Jahrhundert. Sie bezeichnet Ägypten als den „Ort des Thrones der Könige“ (*maḥall kursī*

4 Fleischer 2018: 50.

5 So auch bei Bisṭāmī, mit verschiedenen diskutierten Jahresdaten für das Ende der Welt; Gardiner 2021b: 259–260.

6 Brummett 1994: 52–53.

7 Har-El 1995.

8 Hierzu ausführlich Melvin-Koushki 2021.

al-mulūk), was womöglich auf einen ägyptischen Autor schliessen lässt.[9] Zugleich stellt sie Selīm in die Reihe der endzeitlichen Herrscher. Sie gibt ihm, dem Herrscher *Sīn* (=Selīm) aus dem Haus der Osmanen, Mahdī-ähnliche Qualitäten und verkündet, die osmanische Herrschaft würde von nun an bis zur Ankunft des abschliessenden Mahdīs (*mīm al-ḫatam*) andauern. Die Identifikation des osmanischen Herrschers als endzeitlichem Heilsbringer und Erneuerer (*muǧaddid*) wurde nicht nur für Selīm, sondern auch für seinen Sohn und Nachfolger Süleymān in den ersten Jahren seiner Herrschaft kultiviert.[10] Ein endzeitlicher Legitimationsanspruch gehörte seitdem zum „geheimwissenschaftlichen Imperialismus"[11] der Osmanen. Freilich gab es auch apokalyptische Traditionen, nach denen Konstantinopel selbst vor dem Kommen des Mahdī noch einmal von den „Blonden" (*Banū l-Aṣfar*) eingenommen würde, mit denen man meist die Byzantiner und andere Völker im Osten und Norden Europas identifizierte.[12] Es verwundert daher nicht, dass Süleyman und der osmanische Hof der habsburgischen Gesandtschaft von 1533 mit grosser diplomatischer Vorsicht und Höflichkeit begegneten. [13]

Im Folgenden soll ein weiterer arabischer apokalyptischer Text vorgestellt werden, der die osmanische Eroberung Ägyptens zum Gegenstand hat. Es handelt sich dabei selbst gleichsam um ein Objekt im apokalyptischen Drama: eine kupferne Tafel, die zusammen mit dem sogenannten „Schwert Davids" in der Sammlung sakraler Objekte im Topkapı-Palastmuseum gezeigt wird. Sie enthält eine lange Serie von Verheissungen zur Rolle dieses Schwertes in der Heilsgeschichte, vom Kampf Davids gegen Goliath bis zum Mahdī und zu Jesus. Bilder von Schwert und Tafel wurden in einem opulenten, mit Goldschnitt geschmückten Bildband über die sakrale Schatzkammer im Topkapı-Palast 2004 von Hilmi Aydın jeweils in türkischer wie in englischer Sprache in İstanbul veröffentlicht.[14] Die Vorderseite der Tafel, die in der Form einer Korantafel mit Handgriff an der Kopfseite gestaltet ist, präsentiert einen Text in kryptischer Phantasieschrift (angeblich Syrisch und Hebräisch) in der Form magischer „Brillenbuch-

9 Zu *aš-Šaǧara an-nuʿmāniyya*, die sehr unterschiedlich gedeutet wird und die Forschung bis heute vor viele Probleme stellt, besonders Gril 2008; Fleischer 2018: 48, 55; Chahanovic 2019; Melvin-Koushki 2021: 398–399.

10 Hierzu besonders die Arbeiten von Fleischer 1992, 2000, 2018.

11 Zu diesem Konzept eines *occult-scientific imperialism* als gemeinsamem Element frühneuzeitlicher islamisch-imperialer Herrschaftsideologie, Melvin-Koushki 2016, 2021.

12 Für die Banū l-Aṣfar siehe z. B. Goldziher 1960.

13 Findlay 1998; Şahin 2010; Fleischer 2018. Es wird dabei deutlich, dass auch die Habsburger ihrerseits von starken apokalyptischen Hoffnungen und Sorgen bestimmt waren.

14 Topkapı Palast-Museum, T. P. M. Inv. No. 21/578; Aydın 2004: 280–283; im Folgenden wird die englische Ausgabe zugrunde gelegt.

staben",[15] manchmal mit figürlichen, vogelähnlichen Elementen, die an altägyptische Hieroglyphen denken lassen.[16] Die Rückseite bietet den arabischen Text, der sich aus vielen Prophezeiungen von König David und danach angeblich aus dem *Ǧafr*-Buch des Kalifen ʿAlī zusammensetzt. Den Abbildungen der Tafel ist auch eine erste englische Übersetzung des arabischen Textes beigefügt. Schwert und Tafel gehören offensichtlich zusammen; die Tafel beschreibt die Inschriften und Bilder, die das Schwert aufweist. Auf die Bild- und Schriftelemente auf Schwert und Tafel wird in der Kommentierung weiter unten eingegangen.

Obwohl durchaus mit dem apokalyptischen *Ǧafr*-Schrifttum in Zusammenhang zu bringen, weist der arabische Text auf dieser Tafel doch viele Eigenheiten und Motive auf, die ihn eher in die Nähe der grossen ägyptischen Ritterromane wie etwa der *Sīrat Baybars* oder der *Sīrat Sayf b. Ḏī Yazan* rücken. Die zeitlichen und buchstabenmystischen Andeutungen im Text verweisen auf Sultan Bayezid II. als Adressaten und damit auf eine Entstehung im späten 15. oder im frühen 16. Jahrhundert, jedenfalls vor der endgültigen Eroberung Ägyptens 1516–1517, zu deren konkretem Verlauf sie – im Gegensatz zur *Šaǧara nuʿmāniyya* – keinerlei identifizierbare Bezüge aufweist. Wie gezeigt werden soll, weisen verschiedene weitere inhaltliche Merkmale in Richtung einer Datierung vor 1517. Es muss freilich gesagt werden, dass eine waffenkundliche und kunsthistorische Untersuchung von Schwert und Tafel und damit eine materialmässige Datierung, aber auch der inhaltliche Abgleich mit der zeitgenössischen *Ǧafr*-Literatur noch ausstehen. Der arabische Text, der hier ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert werden soll, wurde aus der fotographischen Aufnahme im Band von Aydın erschlossen. Er bietet ein sehr ungewöhnliches Zeugnis für das apokalyptische Geschichtsbild im Nahen Osten des 15./16. Jahrhunderts.

---

15 Hierzu Winkler 1930: 150–167.

16 Über die Verwendung ägyptischer Hieroglyphenzeichen in der arabischen Zauberliteratur, Winkler 1930: 37.

Kupfertafel: Arabischer Text

(T. P. M. Inv. No. 21/578; Aydın 2004:283)

Zahlenangaben in spitzen Klammern < > bezeichnen die Zeilen des arabischen Textes auf der Kupfertafel; Klammern mit Ausrufezeichen signalisieren „mittelarabische“ bzw. dialektale Eigenarten oder auch Fehler in der Orthographie; eckige Klammern Ergänzungen unleserlicher oder ausgelassener Buchstabenfolgen.

<١> و ما التوفيق الا بالله قال علي كرم الله وجهه اني وجدت هذا السيف و اللوح فى خزينة الملك المقوقز صاحب مصر فاذ[ا] <٢> مكتوب فيه بالسرياني و العبراني يروى عن داوود عليه السلام انه قال لما عادانى جالوت صنعة (!= صنعت) سيفا و سهما مما علمني ربى و بعد الغلب <٣> نصرنى الله عليه و من علامه هذا السيف ان على وجهيه صفة المريخ واحد فى يده السيف و الراس و في الوجه الاخر جالس على كرسي المملكة <٤> فمعنا الراس المقطوع قتلى لجالوت و اما الجالس على الكرسى فهو سليمان و حكمه على جميع الاشيا و ان هذا السيف المبارك سيوصل الي يوسف عليه <٥> السلام و بعده يتصل الي الملك سنجر فلما يتوفا الملك سنجر سيولى الملك بعده فرعون فيحكم بمصر فيظلم فيخفى الله عنه هذا السيف و يتصل الى ا[سيه] <٦> امرة (!) فرعون و يكون (!) مومنة و من اسيه سيتصل الي موسى عليه السلام سيوهبه موسي الى اخوه (!) هارون سيتصل من هارون الى نبى الله يوشع عليه السـ[لام] <٧> ثم يتصل الى الملك ثم الى الملك شمعون ثم الى الملك القبوم الى الملك فلموم الى حنز الى اهرام الى الملك دفنو الى الملك لاهون الى الملك ميمون الي <٨> الملك داروت الى الملك صلج الي الملك ربان الى الملك سند و بعد ذلك يتصل من ملك الى ملك الى ان يوصل الى نبى الله زكريا ثم الى يحيى ثم الى عيسى <٩> ثم يعرض بين يدين (!) النبي صلى الله عليه و سلم فيحمله في الغزوان ثم يتصل بعد وفات رسول الله الى ابي بكر ثم يورثه ولده محمد سيولا على ابن <١٠> ابي طالب فيولي محمد ابن ابي بكر ملك مصر ثم يتوفا فيعاد السيف الى خزانه يوسف عليه السلام قال على ابن ابى طالب كرم الله وجهه هاهنا <١١> انتهى حكم داوود عليه السلام و هذا ما استخرجته من الجفر مما اوهبنى الله و رسوله من العلم الخفى قال على بن ابى طالب كرم الله وجهه <١٢> مكتوب علي هذا السيف اسما عبرنيه (!) اهيا شراهيا ادوناى اصباووت ال شداى و مكتوب بالعبراني يا قاهر ذا البطش الشديد انت الذى <١٣> لا يطاق انتقامه ثم يصل الى عمر(!) بن عاص ثم الى احمد بن طلون ثم ان معاويه يرسل لطلب السيف فينهزم احمد بن طلون الي الغرب ثم تسبقه <١٤> المهديه في الغرب يختفي بمدينة فاس الى ان يزول دولت (!) الامويه و العباسيه ثم يتصل السيف الى الحاكم بامر الله ثم يدخل بها (!) <١٥> مصر و يملكها و يعاد السيف الى خزانه يوسف عليه السلام ثم تزول دولت المغاربة و يتصل الى الاكراد ثم يتصل الى <١٦> دولت القلاونية ثم يتصل الى الملك الظاهر بيبرس سيجى علي ايام هذا الملك مجوس عدتهم سبعه فيريدوا (!) ان يسرقوا ضريح رسول <١٧> الله صلى الله عليه و سلم سيرعا(!=سيرى) الملك النبي عليه السلام في المنامه (!) فيخبره و يخبره علي المجوس و يخبره يخبره السيف ثم ينتبه الملك من منامه <١٨> فيدخل خزانة يوسف الصديق فيجد السيف المبارك فيحملها (!) ثم يسير الى النبى صلى الله عليه و سلم فى ليله واحده ثم يغزا به المجوس ثم يعود الى مصر <١٩> و يتوفا الظاهر و يعود السيف الى خزانه يوسف عليه السلام ثم يختفي الى سنه

ثمان مائة و تمانين (!) من هجر النبوية (!) سينظر رجل صالح فى <٢٠> منامته انه واقف
بباب الدرفيل فاذا بعسكر العثمانين نايمين على بابه لم يقدرون (!) علي فتحه و يجي رجل و
يكون اصله من الروم يسمى <٢١> باحمد فيفتح الباب لهم وعلامه احمد المذكور ان يكون
على نصف وجهه الشمال ثلاث شامات على صف واحد فاذا اتى الصباح <٢٢> اجتمعان
(!) احمد مع رجل صالح قص منامه على احمد قال تفسير منامك يا شيخ ان دولت (!)
العثمانيه يدخلون مصر و انا اكون فتح بابه <٢٣> يقول الصالح صدقت سيرى احمد المذكور
فى منامه بعد الحلم الذي شرحه ان عسكر العثمانين ياتي الي مصر و ينظر بان القمرساير
علي وجه <٢٤> الارض و ينظر احمد المذكور بانه راكب علي جواده و هو ساير مع القمر
(سيسل (= سيسأل) ما هذا العسكر يقولون عسكر العثمانين ثم يأتى من بعدها قمر ىانيا (=ثانيا
<٢٥> و ثالثا (!) اما القمر الاول مكتوم فى قلبه حرف الميم و فى الثانيه حرف البا و الثالث
حرف الالف يروي (!) احمد في المنام ينظر على بن ابى طالب كرم الله وجهه <٢٦> يقول
له يا احمد السيف الذي صنعه داوود عليه السلام اخبره عن مكانه سيهون الله عليك ادهبو
(! = اذهبوا) الي الشمال عند البا فان خروج بنى <٢٧> الاصفر قد قرب سينقل الالف الى
مصر و يكون خروج بني الاصفر على ايام ملك يكون اول اسمه البا يكون تا من العثمانين و
يقتل بنى الاصفر <٢٨> بهذا السيف المبارك و يكون قتالهم علي ارض الرستن ثم ياتي الف
من مصر ينصرهم الله بعد الغلب ثم بعد ذلك يملكون ارض <٢٩> مصر و الحجاز و الشام
و ارض العراقين و ارض فارس و الدشت و ارض بني الاصفر و نصف بلاد الافرنج يتم
بنى العثمان يجاهدو (!) <٣٠> الكفار الى ايام المهدى عليه السلام و رضى الله عنهم
اجمعين ثم يتصل السيف الى المهدى صاحب الزمان ثم يتصل الي عيسى عليه السلام و يقتل
به <٣١> الدجال الاعور المنافق ابن سياط و هذا مما علمني الله و رسوله من العلم الخفى و
لا يعلم الغيب الا الله تعالي و الحمد لله وحده <٣٢> و صلي الله علي سيدنا محمد و على اله
و صحبه و سلم

Kupfertafel: Deutsche Übersetzung

(Nummerierung folgt auch hier den Zeilen der Tafel)

<1> Mein Gelingen kommt allein durch Gott. ʿAlī – Gott möge sein Antlitz ehren – sprach:

“Ich fand dieses Schwert und die Tafel in der Schatzkammer des Königs Muqawqiz, des Herrschers von Ägypten. <2> Und siehe, es ist auf ihr in Syrisch und Hebräisch geschrieben, und sie überliefert von David (Dāwūd) – über ihm sei Friede –, dass er sprach:

‚Als Goliath (Ǧālūṭ) mich befehdete, fertigte ich ein Schwert und einen Pfeil, so wie es mich mein Herr gelehrt hatte.[17] Nach (grosser) Mühe[18] <3> gab mir Gott den Sieg über ihn. Kennzeichen dieses Schwertes ist ein Bild des Mars auf seinen beiden Seiten. Eines (zeigt ihn) mit dem Schwert und dem Kopf in der Hand; auf der anderen Seite sitzt er auf dem Thron der Herrschaft. <4> Der abgeschlagene Kopf deutet auf meine Tötung Goliaths hin; der Sitzende auf dem Thron auf Salomon (Sulaymān) und seine Herrschaft über alle Dinge. Dieses gesegnete Schwert wird an Joseph (Yūsuf) kommen – über ihm <5> sei Friede. Nach ihm wird es an den König Sanǧar gelangen; und wenn er stirbt, wird Pharao (Firʿawn) nach ihm die Herrschaft übernehmen. Er wird in Ägypten herrschen und tyrannisch handeln. Dann wird Gott dieses Schwert vor ihm verbergen. Es wird an Āsiya, < 6> die Frau Pharaos, übergehen, und sie wird gläubig sein. Von Āsiya kommt es an Moses (Mūsā) – über ihm sei Friede. Mūsā wird es seinem Bruder Aaron (Hārūn) schenken. Von Aaron gelangt es an Joshua (Yūšaʿ), den Propheten Gottes – über ihm sei Friede. <7> Dann kommt es an al-Malik, dann an den König Šamʿūn, dann an den König Qabūm, dann an den König Falmūm, dann an Ḥanaz, an Ahrām, an den König Dafnū, an den König Lāhūn, an den König Maymūn, an <8> den König Dārūt, an den König Ṣalǧ, an den König Rabbān, an den König Sanad. Danach von König zu König, bis es an den Propheten Gottes Zacharias (Zakariyyā) gelangt; dann an Johannes (Yaḥyā), dann an Jesus (ʿĪsā). <9> Dann wird es dem Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Frieden – angeboten, und er trägt es im Krieg. Nach dem Tod des Gesandten Gottes gelangt es an Abū Bakr. Dann erbt es sein Sohn Muḥammad. Dieser wird sich ʿAlī b. < 10> Abī Ṭālib anschliessen, der ihm die Herrschaft über Ägypten übertragen wird. Dann stirbt er, und das Schwert kehrt zurück in die Schatzkammer Yūsufs – über ihm sei Friede.'"

ʿAlī b. Abī Ṭālib sprach: „Hier <11> endet die Prophezeiung (*ḥukm*) Dāwūds – über ihm sei Friede. Dies (d. h. das folgende) ist, was ich aus dem (Buch) des *Ǧafr* hergeleitet habe, aufgrund dessen, was mir Gott und Sein Prophet an geheimem Wissen geschenkt haben." (So) sprach ʿAlī b. Abī Ṭālib – Gott möge sein Antlitz ehren:

17 Zu Dāwūd, dem Gott „das Eisen weich macht" und ihm das Verfertigen von Kettenpanzern beibringt, siehe Q 34:10–11: „Und Wir machten für ihn das Eisen weich: ‚Verfertige Kettenpanzer und füge die einzelnen Teile gut aneinander!'" In verschiedenen Regionen galt er als Stammvater oder Patron der Kasten und Gilden der Schmiede; siehe z. B. für Südmarokko und die Tuareg Nicolaisen 1962: 35–36.

18 Hier offenbar gebraucht wie *ġulb* im heutigen Ägyptisch-Arabischen; vgl. Hinds/Badawi 1986: 626: „inconvenience, hardship, suffering".

<12> „Auf dem Schwert steht in hebräischer Schrift geschrieben: *Ahiyā Šarāhiyā Adūnāy Aṣbāwūt Al Šaddāy*. Und es steht in Hebräisch geschrieben: ‚O Gewaltiger, mit heftigem Hauch, Du, dessen <13> Rache niemand widerstehen kann!'[19]

Dann gelangt das Schwert zu ʿAmr b. al-ʿĀṣ, dann zu Aḥmad b. Ṭūlūn. Dann schickt Muʿāwiya (nach ihm), um das Schwert zu fordern. Da flieht Aḥmad b. Ṭūlūn nach Westen. Dann ereilt ihn die Mahdiyya im Westen; es (d. h. das Schwert) bleibt in der Stadt Fes verborgen, bis die umayyadische und die abbasidische Dynastie schwinden. Dann gelangt das Schwert an al-Ḥākim bi-amr Allāh, der dann mit ihm <15> Ägypten betritt und in Besitz nimmt. Das Schwert kehrt wieder zurück in die Schatzkammer Yūsufs – auf ihm sei Friede. Dann vergeht die Dynastie der Leute aus dem Westen, und es gelangt an die Kurden; dann an <16> die Dynastie der Qalāwuniden. Dann gelangt es an den König aẓ-Ẓāhir Baybars. In den Tagen dieses Herrschers werden Maǧūs kommen, sieben an der Zahl, die versuchen werden, das Grab des Gesandten Gottes <17> – Gott segne ihn und schenke ihm Frieden – zu rauben. Dieser König wird den Propheten – über ihm sei Friede – im Traum sehen, der ihn vor den Maǧūs warnt und ihn auf das Schwert hinweist. Da erwacht der König aus seinem Traum, <18> betritt das Schatzhaus Yūsufs des Gerechten, findet das gesegnete Schwert und legt es an. Dann begibt er sich zum Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Frieden – in einer Nacht, und die Maǧūs greifen ihn an. Dann kehrt er nach Ägypten zurück. <19> Aẓ-Ẓāhir stirbt, und das Schwert kehrt zurück in die Schatzkammer Yūsufs – Friede sei über ihm. Dann verschwindet es bis zum Jahr 880 der Hiǧra des Propheten (= 1475).[20] Ein frommer Mann wird <20> im Traum sehen, wie er am Tor von ad-Darfīl[21] steht. Da liegt das Heer der Osmanen schlafend vor dem Stadttor, und sie können es nicht öffnen. Es kommt ein Mann, der aus Rūm stammt und der sich <21> Aḥmad nennt. Der öffnet ihnen das Tor. Das Erkennungszeichen des erwähnten Aḥmad sind drei Leberflecke in einer Reihe auf seiner linken Gesichtshälfte. Als der Morgen kommt, <22> treffen sie sich, und dieser erzählt Aḥmad seinen Traum. Dieser sagt ihm: ‚Die Deutung deines Traumes, Scheich, ist, dass die osmanische Dynastie nach Ägypten kommen wird, und ich der Öffner (w. die Öffnung) des Tores dazu sein werde.' <23> Der Fromme spricht (dann): ‚Du hast wahr gesprochen.' Der erwähnte Aḥmad wird im Schlaf nach dem Traum, den er deutete,

19 Vgl. dazu die arabische Aufschrift der Rückseite des Schwertes, Aydın 2004: 276.

20 D. h. noch zu Lebzeiten von Sultan Meḥmed II, der aber im Text nicht auftaucht.

21 *Ad-Darfīl* „Delphin" (vgl. auch Hinds/Badawi 1986: 286), hier offensichtlich Ortsname. In Frage kämen nach heutiger Landkarte zwei Orte an der Küste des Nildeltas, *Ǧazīrat ad-Darfīl* (zwischen Rašīd und Dimyāṭ) oder *Nuqrat ad-Darfīl* (Bucht nordöstl. von Dimyāṭ).

schauen, wie das osmanische Heer nach Ägypten kommt. Er sieht, dass der Mond über die Erde <24> wandert. Und der erwähnte Aḥmad sieht sich auf seinem Pferd mit dem Mond reiten. Er wird fragen: ‚Was ist dies für ein Heer?' Sie erwidern: ‚Das Heer der Osmanen.' Dann kommt ein zweiter Mond <25>, und ein dritter. Im (Herzen des) ersten aber ist der Buchstabe *Mīm* eingeschlossen; im Herzen des zweiten der Buchstabe *Bāʾ*; im dritten der Buchstabe *Alif*. Aḥmad erblickt im Traum ʿAlī b. Abī Ṭālib – Gott möge sein Antlitz ehren. <26> Dieser spricht zu ihm: ‚Oh Aḥmad, das Schwert, das Dāwūd – über ihm sei Friede – gefertigt hat!' – und er berichtet ihm über seinen Ort – ‚Gott wird es dir leicht machen (damit); geh nach Norden zu *Bāʾ*, denn der Angriff der <27> Blonden (Banū l-Aṣfar) naht, in den Tagen eines Königs, dessen Name mit *Bāʾ* beginnt, der *Tāʾ* ist und zu den Osmanen gehört. Er wird die Banū l-Aṣfar <28> mit diesem gesegneten Schwert töten. Ihr Kampf wird sich im Gebiet von ar-Rastan[22] abspielen. Dann kommt *Alif* aus Ägypten, und Gott wird ihnen nach der Mühsal zum Sieg verhelfen. Danach werden sie <29> Ägypten, den Ḥiǧāz, Syrien, die beiden Iraq, Fāris und Dašt, das Land der Banū l-Aṣfar und die Hälfte der Gebiete der Franken in Besitz nehmen. Die Osmanen werden weiter die Ungläubigen bekämpfen <30> bis zu den Tagen des Mahdī – über ihm sei Friede, und Gott segne sie alle. Dann wird das Schwert dem Mahdī, dem Herrn der Zeit, gebracht. Schliesslich kommt es zu ʿĪsā – über ihm sei Friede –, und er tötet damit <31> den Daǧǧāl, den einäugigen Heuchler Ibn Sayyāṭ.[23] Dies ist es, was mir Gott und Sein Gesandter an geheimem Wissen übermittelt haben. Doch keiner kennt das Verborgene ausser Gott der Erhabene. Gelobt sei Gott allein, und Gott segne unseren Herrn Muḥammad, seine Familie und seine Gefährten und schenke ihnen Frieden."

– Unter dem arabischen Text findet sich die gravierte Abbildung eines Schiffes mit erhöhtem Vorschiff und Achterschiff mit Kajüten, das acht Fenster enthält. Einige „Brillenbuchstaben" über dem mittleren Deck und rechts über dem Achterschiff. Die Zuordnung zum Text muss vorerst offen bleiben. –

---

22 Byz. Arethusa in Syrien, 20 km nördlich von Homs, strategisch wichtiger Ort oberhalb des Orontes (ʿĀṣī); Schauplatz wichtiger Schlachten, umkämpft auch in den Kreuzzügen. 1281 brachten die Mamluken unter Qalāʾūn dem mongolischen Heer der Īl-Ḫāne in der Ebene zwischen ar-Rastan und Homs eine entscheidende Niederlage bei; siehe Le Strange 1890: 61, 358, 519–520; Amitai-Preiss 1995: 179–201.

23 In der frühen islamischen Tradition meist als *Ibn Ṣayyād* bezeichnet, Robinson 2002: 110–111.

Kommentar zum Text

Zeile 1–4:

Der gesamte arabische Text präsentiert sich als Erzählung von ʿAlī b. Abī Ṭālib. Dieser berichtet zunächst über seine Entdeckung von Schwert und Tafel in der Schatzkammer von al-Muqawqiz, des byzantinischen Bischofs und Statthalters von Ägypten, an den bekanntlich bereits der Prophet selbst eines seiner Schreiben gerichtet haben soll.[24] Der ursprüngliche, umseitig wiedergegebene Text der Tafel sei auf Syrisch und Hebräisch geschrieben. [25] Er wird von ʿAlī zitiert (Zeilen 2–10); danach gibt er wieder, was er selbst aufgrund seines geheimen Wissens, das ihm von Gott und dem Propheten verliehen wurde, aus dem *Kitāb al-ǧafr* hergeleitet hat. Zwei prophetische Wissensquellen der Heilsgeschichte sollen hier also zusammengeführt werden.

Das Motiv der Wiederentdeckung altehrwürdiger Schwerter berühmter Könige, Helden und Zauberer scheint weniger der esoterischen Prognostik als den arabischen Ritterromanen zu entstammen, wo es die Handlung manchmal entscheidend voranbringt. So gelangt Sayf b. Ḏī Yazan in den Besitz des Schwertes seines Stammvaters Sām b. Nūḥ. Später, auf der Suche nach dem Schatz von Salomon, findet er das Schwert von dessen Wesir Āṣaf b. Baraḫyā, das ihm dieser bei seinem Tod im Voraus als Geschenk zugedacht hatte.[26] Beide Schwerter spielen für den Helden der Erzählung eine wichtige Rolle in seinem Werdegang als Krieger und Herrscher. Als zweites Beispiel kann hier die *Sīrat Baybars* dienen, in der verschiedene Zauberschwerter aus Schatzfunden erwähnt werden.[27]

Dasselbe gilt offenbar auch für das Motiv der Verheissungen tragenden Kupfertafel. Dieses erinnert stark an die *Sīrat Baybars*. Hier erzählen mehrere Versionen von einer mit geheimnisvollen Zeichen bedeckten Kupferplatte im Keller eines Klosters in Syrien, die jedes Jahr von neuem an die Oberfläche des

---

24 Schreibweise weicht von der gängigen mit finalem *Sīn* ab. Zu al-Muqawqis Öhrnberg 1993.

25 Über die Verwendung von angeblichem „Syrisch" und „Hebräisch" in der arabischen Zauberliteratur, Winkler 1930: 30, 37, 52.

26 Blatherwick 2016: 32, 67, 87–90, 119–122,

27 Siehe z. B. Herzog 2006: 236 (unsichtbares Schwert in einem Schatzfund), 370–371 (Schwert aus dem Schatz des Fürsten der Gläubigen, das keine Spuren hinterlässt), 888 (Schwert des Byzantinerkönigs Lāwūn, das jedes Material durchdringt), 889 (Talismanschwert einer schwarzen Zauberin), 893 (Zauberschwert aus der Kupferstadt), 898 (Schwert im Schatz des Weisen Qaṭʿaṭīn). Auch in 1001 Nacht spielen Zauberschwerter eine wichtige Rolle; siehe dazu die Verweise auf die einzelnen Märchen in Marzolph/Van Leuwen 2004: 71, 124, 194 (Ġarīb erlangt das Schwert des Japhet), 246–247, 278, 300, 362–363 (Sayf al-Mulūk erhält ein Schwert von Salomon), 390.

Klosterbrunnens geschwemmt wird. Der Patriarch liest von ihr dann mithilfe eines anleitenden Zauberbuches die Ereignisse ab, die sich in den fränkischen Ländern in jenem Jahr ereignen sollen.[28]

Auffällige Parallelen zum „Schwert Davids“ gibt es auch in den populären Überlieferungen zu *Ḏū l-Fiqār*, dem Schwert des Propheten, von dem es in einer späteren Version (bei Evliyā Çelebi) hiess, al-Muqawqis, der auch auf der Tafel genannte Statthalter Ägyptens, habe es dem Propheten geschenkt. Später kam es an ʿAlī, mit dem es in der Tradition am engsten verbunden bleibt; dann an die abbasidischen Kalifen. Es soll schliesslich in den Besitz der Fatimiden und dann der zayditischen Imame im Jemen gelangt sein. Die Verehrung der osmanischen Janitscharen für dieses Schwert ʿAlīs, dessen Bild auch viele osmanische Kriegsflaggen zierte, ist wohlbekannt.[29]

Wie oben erwähnt kommt König David ab Zeile 2 selbst zur Sprache. Er beschreibt zunächst das Schwert, das er selbst verfertigte und mit dem er Goliath besiegte. David erläutert seinerseits die Bilder auf der Klinge unmittelbar oberhalb der Parierstange des Handgriffes, als Verbildlichungen des Mars (*mirrīḫ*), einmal mit Schwert und abgeschlagenem Kopf in der Hand,[30] auf der anderen Klingenseite auf einem Thron sitzend. Die erste Darstellung verweise auf Davids Sieg über Goliath, die andere auf Salomon und seine „Herrschaft über alle Dinge“. Hier dienen also die eher anspruchslosen eingravierten Strichzeichnungen der beiden Propheten-Könige als Repräsentationen des Mars. Dazu passt, dass der Buchstabe *Ṭāʾ*, der in der zahlen- und buchstabenmystischen Literatur als „heiss“ gilt und mit dem Planeten Mars verbunden wird, auch über dem Haupt des sitzenden Salomon steht und in seinen Rumpf eingeschrieben ist.[31] Dies zeigt eine bemerkenswerte Verschmelzung von Astrologie und Buchstabenmystik mit biblisch-koranischen Motiven.

Dieses Schwert wird schliesslich an den Propheten Joseph gelangen. In dessen Schatzhaus in Ägypten führt es die Erzählung immer wieder zurück, und es

---

28 Hierzu und zum gesamten Motivfeld und seinen Varianten in der *Sīrat Baybars*, Herzog 2006: 125–137, 186, 207, 209. Auch eine wundersame Metallsäule und verschiedene Zauberwaffen im Keller dieses „Säulenklosters“ (*Dayr al-ʿamūd*), sowie ein „Buch der Griechen“ (*Kitāb al-Yūnān*) als Quelle der Weissagungen kommen dabei zur Sprache.

29 Zum Schwert Ḏū l-Fiqār und zu den vielfältigen Überlieferungen dazu bei Schiiten und Sunniten, Hathaway 2003: 167–179.

30 Für beide Bilder, von denen das Bild Davids nur noch in Umrissen erkennbar ist, siehe Aydın 2004: 276–279. Der Handgriff der Kupfertafel weist ebenfalls eine Abbildung Davids mit dem Kopf Goliaths in der Hand auf, mit einem *Ṭāʾ* unterhalb jedes seiner beiden Füsse.

31 Zum „heissen“ Charakter des *Ṭāʾ* und zu seiner Zuordnung zum Planeten Mars und zum Dienstag z. B. Marzūqī 1941: 11, 107; siehe auch Winkler 1930: 120. Ob der „Brillenbuchstabe“ rechts neben dem Bild Salomons ebenfalls ein Mars-Symbol darstellt, bleibt noch zu klären.

taucht nur zu bestimmten dramatischen Situationen wieder auf, in denen es in Einsatz kommen soll. Ägypten bleibt so bis zum Kampf gegen den Antichristen (*Dağğāl*) am Ende der Welt im Mittelpunkt des Heilsgeschehens!

Zeile 5–10:

Der Name Sanğar, der an seldschukische oder mamlukische Persönlichkeiten denken lässt, erscheint für den ägyptischen König, der das Schwert von Yūsuf übernimmt, ungewöhnlich. Dem ungerechten Firʿawn, dem nächsten Besitzer, wird das Schwert von Gott entzogen. Über Āsiya, die gläubige Ehefrau Pharaohs, gelangt es an Moses, dann nacheinander an Aaron und Joshua. Darauf folgt eine lange Reihe von – jüdischen? – Königen, deren Namen noch zu identifizieren bleiben. Entsprechend haben die hier angesetzten Lesungen eher vorläufigen Charakter. David und Salomon tauchen bemerkenswerter Weise in dieser Reihung nicht mehr auf. Die nächsten Besitzer sind die Propheten Zacharias, Johannes und Jesus. Ihre Rolle als Schwertträger fällt einigermassen aus dem Rahmen der islamischen wie der biblischen Tradition.

Die Reihe der Propheten als Besitzer des Schwertes findet sich auch eingraviert in die Schwertklinge selbst:[32] Dāwūd – Sulaymān – Mūsā (2x) – Hārūn – Yūšaʿ – Yaḥyā – ʿĪsā. Es fällt auf, dass auch in dieser Reihe Dāwūd und Sulaymān den anderen Propheten voran gehen und so aus der zeitlichen Sukzession heraus treten.

Der nächste genannte Besitzer des Schwertes ist Muḥammad, der Gesandte Gottes, dem es angeboten wird und der es auf seinen Kriegszügen benutzt. Er vermacht es Abū Bakr, und dieser seinem Sohn Muḥammad, der sich ʿAlī anschliesst und von ihm zum Statthalter Ägyptens gemacht wird.[33] Als er stirbt, kommt das Schwert zurück in das Schatzhaus des Joseph. Die islamische Herrschaft bringt es also wieder nach Ägypten. Eine gewisse Abgrenzung zum Schwert Ḏū l-Fiqār kommt durch den Besitzer Abū Bakr und dessen Sohn zustande, auch wenn letzterer wiederum die Verbindung zu ʿAlī herstellt.

32 Aydın 2004: 279.

33 Siehe Hawting 1993 zu Muḥammad b. Abī Bakr (gest. 658) als Gegner ʿUṯmāns, der bei dessen Ermordung mindestens zugegen war, und als Parteigänger ʿAlīs.

Zeile 11–15:

Nach dem Ende des Textes von Davids Tafel teilt ʿAlī b. Abī Ṭālib weitere Prophezeiungen über das Schicksal des Schwertes in der Zeit des Islam mit. Er beruft sich dabei auf das *Kitāb al-Ǧafr*, das ihm in der schiitischen wie der sunnitischen Tradition zugeschrieben wird. *Ǧafr* war spätestens seit dem 13. Jahrhundert zu einem Sammelbegriff für esoterische Spekulationen über Herrscher, Kriege und die Endzeit geworden.[34] Ein Abgleich unseres Textes mit der *Ǧafr*-Literatur, zu der Werke von Ibn ʿArabī (gest. 638/1240), Būnī (gest. 1225) Ibn Ṭalḥa (gest. 1254) und besonders von Bisṭāmī (gest.1454) gehören, steht, wie schon gesagt, noch aus. Die bereits erwähnte, fälschlich Ibn ʿArabī zugeschriebene *Šaǧara nuʿmāniyya*, kann ebenfalls diesem Genre zugeordnet werden.

Auch ʿAlī verweist zunächst direkt auf das Schwert und bietet eine arabische Übersetzung für die auf ihm in Brillenbuchstaben und in arabischer Schrift eingravierte Folge hebräischer Gottesbezeichnungen *Ahiyā Šarāhiyā Adūnāy Aṣbāwūt Al Šaddāy,* die in den arabischen Geheimwissenschaften eine wichtige Rolle spielen.[35] Sie weist keinen direkten inhaltlichen Bezug zu den zugrunde liegenden hebräischen Formeln auf, liegt aber auf der Rückseite des Schwertes – mit einigen Abweichungen und Zusätzen – ebenfalls in Arabisch vor.[36]

Das Schicksal des Schwertes bleibt weiterhin mit Ägypten verbunden. Es gelangt zu ʿAmr b. al-ʿĀṣ, dem Sieger über ʿAlīs Gouverneur Muḥammad b. Abī Bakr; dann zu Aḥmad b. Ṭūlūn (reg. 868–884), der hier anachronistisch früh in Erscheinung tritt.[37] Bezeichnender Weise wird es den Umayyaden wie den Abbasiden vorenthalten. Aḥmad b. Ṭūlūn, der sich Muʿāwiyas Forderung nach dem Schwert entzieht, flieht mit ihm von Ägypten in den Westen. Dort ereilt ihn die „Mahdiyya" – offenbar eine Anspielung auf die Fatimiden, die in Nordafrika 909 zur Herrschaft kamen. Das Schwert bleibt in Fes verborgen, bis es der Fatimide al-Ḥākim bi-amr Allāh (reg. 997–1021) in seinen Besitz bringt und damit Ägypten erobert. – Gemeint ist hier offensichtlich nicht der sechste, sondern der vierte fatimidische Kalif al-Muʿizz li-dīn Allāh (reg. 953–975), der 972 in Kai-

---

34 Zur *Ǧafr*-Literatur bes. Fahd 1965; Fleischer 2018; Gardiner 2021a, mit weiteren Hinweisen.

35 Aydın 2004: 279. Zu ihrem Gebrauch in der arabisch-islamischen Magie Winkler 1930: 31–36. Sie lassen sich zurückführen auf die hebräischen Formeln *ʾähyäh ašär ʾähyäh* „Ich Bin Der Ich Bin" (2 Mose 3:14); *ʾaḏūnāy ṣəbāʾōt* „Herr der Heerscharen" (z. B. Ps 24:10; 1 Samuel 1:3; Jer 2:19, 46); und *ēl šaddāy* „Gott der Allmächtige" (z. B. 2 Mose 6:3).

36 Aydın 2004: 279. Zwei weitere Wörter in arabischer Schrift, die sich in der Inschrift auf dem Schwert anschliessen, bleiben bisher unklar (= *lāḥūt – jabarūt*?) und werden im Text der Kupfertafel nicht erwähnt.

37 Zu ihm Gordon 2011.

ro einzog.[38] – Das Schwert kehrt damit wieder einmal in die Schatzkammer Josephs in Ägypten zurück. Nach dem Ende der Fatimiden, der „Dynastie der Leute aus dem Westen“ (*dawlat al-maġāriba*), wird es von den „Kurden“, d. h. den Ayyūbiden, und schliesslich von der Dynastie der Qalāwuniden (*dawlat al-Qalāwuniyya*), d. h. den Mamluken übernommen. Die Besitznahme durch die Fatimiden teilt das „Schwert Davids“ mit Ḏū l-Fiqār, dem bereits erwähnten, berühmten Schwert ʿAlīs; das letztere sollen sie von den Abbasiden in Bagdad erbeutet und ebenfalls nach Westen gebracht haben.[39] Diese Parallele zum „Schwert Davids“ erscheint sehr augenfällig.

Zeile 16–19:

Der Herrscher aẓ-Ẓāhir Baybars (1260–1277) folgt hier – wiederum anachronistisch – auf die Qalāwuniden (al-Malik al-Manṣūr Qalāwūn und seine Nachkommen und Mamluken herrschten nach Baybars von 1279 bis 1382). Sein Kampf mit den sieben *Maǧūs* am Prophetengrab kommt in der Sīrat Baybars nicht vor und scheint nach jetzigem Stand ohne Parallelen. Im Traum wird Baybars vom Propheten vor dem bevorstehenden Angriff auf sein Grab gewarnt und auf das Schwert hingewiesen. Er legt es an, gelangt im Laufe einer Nacht nach Medina und wehrt den Angriff ab. Mit den *Maǧūs* dürften hier die Schiiten gemeint sein, die man unter Sunniten polemisch gern als iranische Heiden darstellte[40] und denen man häufig vorwarf, mit den Mongolen im Bunde zu stehen. Die Abwehr der mongolischen Invasion wird hier mithilfe des „Schwertes Davids“ am Prophetengrab bewältigt; sie kommt sonst nicht weiter zur Sprache, ebenso wenig wie die späteren Herrscher der Mamluken. Nach Baybars Tod kehrt das Schwert wieder in Josephs Schatzkammer zurück und verschwindet bis zum Jahr 880 der Hiǧra (1475). Damit ist für die intendierten Leser sein vergangenes Wirken abgeschlossen. Was nun folgt, bezieht sich offenbar auf die unmittelbare Gegenwart und die endzeitliche Zukunft.

Mit der Traumerscheinung des Propheten in der Baybars-Erzählung beginnt eine Reihe von handlungsleitenden Träumen, die selbst Gegenstand von Prophezeiungen werden. Soweit bisher ersichtlich, verbinden diese Träume den

38 Siehe z. B. Dachraoui 1993: 488.
39 Hathaway 2003: 169.
40 So auch in der *Sīrat Baybars*, Herzog 2006: 339, Anm. 926, 927.

Text wiederum eher mit der epischen und der Märchenliteratur als mit den Spekulationen der *Ǧafr*-Werke.[41]

Zeile 20–28:

Der Inhalt der folgenden Prophezeiungen ist an zwei Träume geknüpft, die wie die Traumdeutung selbst Teil des künftigen Geschehens sein sollen. Ein frommer Mann (*rağul ṣāliḥ*) sieht im Traum eine Person aus Rūm namens Aḥmad, die dem vor dem Ort ad-Darfīl (offenbar an der Mittelmeerküste, s. o.) schlafenden Heer der Osmanen das Stadttor öffnet. Als er diesem Mann dann selbst am nächsten Morgen begegnet, erkennt er ihn an den auffällig gereihten Leberflecken auf seinem Gesicht, die er bereits im Traum wahrgenommen hatte. Er erzählt ihm den Traum, und Aḥmad deutet ihn dahin gehend, dass er selbst den Osmanen das Tor nach Ägypten öffnen werde. Der Fromme bestätigt diese Deutung.

Aḥmad hat dann selbst zwei Träume. Zunächst sieht er das osmanische Herr nach Ägypten kommen. Zusammen mit dem Mond, der über die Erde wandert, sieht er sich selbst reitend zu Pferd. Zwei weitere Monde kommen hinzu und ziehen mit dem ersten mit. Alle drei tragen sie Buchstaben eingeschlossen in ihre Herzen: der erste *Mīm*, der zweite *Bāʾ*, der dritte *Alif*. Die Buchstabensymbolik setzt sich auch im zweiten Traum fort. Hier ist es ʿAlī b. Abī Ṭālib selbst, der Aḥmad auf das Schwert Davids hinweist und ihn beauftragt, sich nach Norden zu *Bāʾ* zu begeben. Der Angriff der „Blonden" (*Banū l-Aṣfar*), die wie erwähnt am Ende der Zeit die Muslime angreifen sollen, stünde bevor. Besiegen müsse sie ein König, dessen Name mit *Bāʾ* beginne, der *Tāʾ* sei und zu den Osmanen gehöre.

Die Verschlüsselung von Herrscher- und Gruppennamen durch Buchstaben ist ein Grundzug der *Ǧafr*-Literatur. Eine klare Parallele zum vorliegenden Text liefert *aš-Šağara an-nuʿmāniyya*, der oben bereits erwähnte *Ǧafr*-Text, in dem es ebenfalls um die Eroberung Ägyptens geht. Wie bereits oben erwähnt, soll sich danach das *Sīn* aus dem Stamm der Osmanen erheben; und zwar dann, wenn die Tage von „*Qāf* aus *Ǧīm*" zu Ende gingen. Die Deutung auf den osmanischen Sultan Selīm sowie auf seinen unterlegenen mamlukischen Gegner Qānṣūh al-Ġūrī, der zu den Tscherkessen (*Ǧarākisa*) gehörte, liegt hier auf der Hand. Der Mahdī, symbolisiert durch den Buchstaben *Mīm*, erscheint ebenfalls in diesen

---

41 Zur *Sīrat Baybars*, Herzog 2006: zum Traum des Malik aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb, der am Anfang der Karriere von Baybars steht, 54–59, 63–64,138–140; zum Traum-Motiv in 1001 Nacht Marzolph/van Leuwen (2004): 542–543.

Prozess involviert, zunächst offenbar gemeinsam mit Selīm, später dann, am Ende der Zeiten, in seiner endgültig abschliessenden Rolle als „Siegel" (*mīm al-ḫatam*).

Aus dem Vergleich mit der *Šağara* ergibt sich eine klare Deutung für den Namen des osmanischen Herrschers und für sein Ethnonym, die auch der angegebenen Datierung entspricht. Demnach handelt es sich offenkundig um Selīms Vorgänger Bayezid II. (1481–1512), der als Osmane in Ägypten zu den „Turkmenen" (*Tarākima*) gerechnet wurde.[42] Das *Mīm* im zweiten Mond könnte auch hier auf den Mahdī hindeuten, oder aber auf den Mars (*mirrīḫ*), den Planeten des Krieges, der auf Tafel und Schwert so mächtig in Szene gesetzt wird.

Die Deutung des Alif hängt vom Verständnis der näheren Umstände ab, auf die der Text hier anspielt. Nimmt man an, dass es sich bei dem Adressaten tatsächlich um Bayezid II. handelt, so könnte man an seinen Sohn Ahmed denken, der als Gouverneur von Amasya eine bedeutende Position innehatte. Es liegt aber auch ein Zusammenhang mit Bayezids Krieg gegen die Mamluken (1485–1491) nahe, der zumeist in Kilikien ausgefochten wurde und nach empfindlichen Niederlagen der Osmanen in einem Frieden endete.[43] Hierbei hatte der Schwiegersohn des Sultans, Hersekoğlu Ahmed, als Heeres- und Flottenkommandeur in verschiedenen Stadien eine wichtige Rolle gespielt. Beide kämen bei einer Datierung des Textes in diese Zeit als Hoffnungsträger für einen bevorstehenden Kampf durchaus in Frage.

Die Schlacht gegen die „Blonden" (Banū l-Aṣfar), unter denen die Byzantiner und andere Nordeuropäer verstanden wurden, hat für ʿAlī und seine Traumbotschaft offenbar grösseres Gewicht als ein osmanischer Feldzug gegen Ägypten, und das Schwert soll zunächst dort in der Hand des osmanischen Herrschers *Bā(yezīd)* zum Einsatz kommen. Wie erwähnt, sagten wichtige apokalyptische Überlieferungen ihre Rückeroberung Konstantinopels und den Rückzug der Muslime nach Syrien voraus, wo dann die grosse Entscheidungsschlacht mit ihnen stattfinden sollte.[44] Diese wird hier in ar-Rastan lokalisiert, einem historisch und strategisch bedeutsamen Ort nördlich von Homs am Orontes, Schauplatz verschiedener Schlachten seit dem Frühislam, bei dem z. B. die Mamluken 1281 die mongolischen Īl-Ḫāne entscheidend geschlagen hatten.[45] Das Gefühl einer wachsenden europäischen Bedrohung lag in den achtziger und neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts für den osmanischen Herrscher

---

42 Für *Tarākima* als Bezeichnung für die Osmanen in Ägypten nach der Eroberung siehe z. B. Winter 1998: 505.

43 Zum ersten osmanisch-mamlukischen Krieg besonders Har-El 1995: 133–214.

44 Siehe bereits oben, Anm. 12.

45 Siehe bereits oben Anm. 22.

durchaus auf der Hand, zumal sich damals Cem, der flüchtige Bruder und Rivale des Sultans, am päpstlichen Hof aufhielt und der Papst 1490 in Rom einen „Türkenkongress" veranstaltete, um einen Kreuzzug gegen die Osmanen vorzubereiten. An Verhandlungen dazu waren auch die Mamluken beteiligt. In diesen Jahren verschärfte sich ebenfalls die osmanische Flottenpolitik gegenüber den europäischen Staaten.[46] Die engen mamlukisch-europäischen Beziehungen mögen erklären, warum in dem Text der Tafel von den späteren Mamluken nicht mehr die Rede ist. Als Träger des „Schwertes Davids" waren sie für den Autor wohl mittlerweile disqualifiziert.

Inhalt wie Kontext der Prophezeiungen, wie sie die Tafel bietet, stehen in starkem Gegensatz zu dem tatsächlichen Verlauf der Eroberung Ägyptens unter Selīm I. So erscheint eine spätere Datierung schwer vorstellbar, da dann einige der Prophezeiungen sofort als missglückt zu erkennen gewesen wären. Hierzu gehören der unpassende Herrschername, die Eroberung von der Küste her, und ein Ort für eine Schlacht in Syrien, die nicht stattfand, mit einem als unmittelbar bevorstehend geschilderten, aber ausgebliebenen Kampf gegen die Banū l-Aṣfar, also wohl gegen ein christliches Heer. Der träumende Rūmī namens Aḥmad wird von ʿAlī mit der Überbringung des Schwertes – und natürlich auch der Tafel – an den osmanischen Sultan beauftragt. Er bleibt uns unbekannt, ebenso wie die näheren Umstände der Übergabe. Dennoch liegt es nahe, ihn im Umfeld der sufischen Kreise in Ägypten zu sehen, die später auch die *Šağara nuʿmāniyya* in Umlauf brachten. Sein eher bescheidenes, dialektal beeinflusstes Schriftarabisch, das viele „mittelarabische" Eigenarten aufweist,[47] und seine Vorlieben für Motive aus der Welt der arabischen Ritterromane sprechen dabei für eine „volksnahe" Verortung.

Zeile 29–31:

Nach der Mühsal dieser Schlacht wird Gott den Osmanen zum Sieg verhelfen. Sie werden dann Ägypten, den Ḥiğāz, Syrien, die beiden Iraq (d. h. Iraq und den westlichen Iran), Fāris (südl. Iran), Dašt (hier ist wohl die zentraliranische Hochebene gemeint), das Land der „Blonden" und die Hälfte der Gebiete der Franken in Besitz nehmen. Die Osmanen werden solange gegen die Ungläubigen kämpfen, bis der Mahdī kommt!

---

46 Dazu Har-El 1995: 199–206; Finkel 2005: 90–93.

47 Dies kann in diesem Rahmen nicht weiter ausgeführt werden; zum Mittelarabischen im frühneuzeitlichen Ägypten siehe besonders Doss 1991; Lentin 1997. Jérôme Lentin (Paris) bin ich für klärende sprachliche Hinweise sehr dankbar.

Eine Machtperspektive, die die verschiedenen Regionen des Iran umfasste, war auch schon zu Zeiten Bayezids, noch vor dem Aufstieg der Ṣafawiden, durchaus nachvollziehbar. Bereits Mehmed II. hatte Uzun Ḥasan (1453–1478), dem Herrscher der Aq Qoyunlu in Iran und Iraq, 1473 eine empfindliche Niederlage beigebracht. Nach dem Tod von Uzun Ḥasan und seinem Sohn Yaʿqūb (1478–1490) war die Herrschaft der Aq Qoyunlu im Zerfall begriffen. Die Osmanen stützten Aḥmad Gövde, einen der Enkel Ḥasans, Sohn einer Tochter Mehmeds II., und verhalfen ihm 1497 zu einem Sieg über seine Rivalen. Doch seine Herrschaft endete noch im selben Jahr.[48] Hoffnungen auf eine Ausdehnung des osmanischen Einflusses in Iran könnten aber durchaus mit dieser Aktion verbunden gewesen sein, also noch vor dem Sieg Selīms gegen die ṣafawidische Armee 1514 bei Čaldirān. Die Verheissung einer Dauer der osmanischen Dynastie bis zum Kommen des Mahdī wird auch in der *Šağara Nuʿmāniyya* geäussert.[49] Das Verhältnis der beiden Texte zueinander bleibt auch in diesem Punkt noch zu klären. Allerdings ist festzuhalten, dass die Kupfertafel im Gegensatz zur *Šağara* keinerlei Hinweis auf Ibn ʿArabī enthält.

Das Schwert findet seine letzten Besitzer im Mahdī und schliesslich in Jesus. Dieser tötet mit ihm den einäugigen Antichrist (*Dağğāl*), der hier Ibn Sayyāṭ genannt wird. Damit hat sich die Rolle von Davids Schwert in den endzeitlichen Kämpfen erfüllt. Obwohl in den konkreten Aussagen zu Ägypten und zu den *Banū l-Aṣfar* deutlich im Widerspruch zum historischen Verlauf, wurden Tafel und Schwert von den osmanischen Herrschern, vermutlich wegen der Prophezeiung zur Dauer ihrer Herrschaft bis zum Kommen des Mahdī, im Topkapı-Palast über die Jahrhunderte in Ehren gehalten. Ob das Schwert von ihnen auch auf Feldzüge mitgenommen wurde? Auf jeden Fall bieten beide Gegenstände zusammen die augenfällige Inszenierung eines apokalyptischen Geschichtsdramas, das den Adressaten zu unmittelbarer Teilnahme einlud. Zusammen genommen stellten sie ein Geschenk dar, das dem Sultan tatsächlich präsentiert worden sein muss und das seine Wirkung als symbolische *translatio imperii* offenbar nicht verfehlte; so dass beide Stücke bis heute unter den „geheiligten Hinterlassenschaften" (*mukaddes emanetler*) im Topkapı-Palast verwahrt geblieben sind. Die Verschmelzung zeitspezifischer apokalyptischer Erwartungen mit epischen und märchenhaften Erzählmotiven, aber auch das hierfür in Gang gesetzte Zusammenspiel von Schrift- und Bildelementen mit realen Objekten illustrieren auf ihre Weise die Vorstellungswelt und die kulturelle Praxis des eingangs beschriebenen „esoterischen Imperialismus" im osmanischen Umfeld um

48 Minorsky 1955: 458–459.
49 Gril 2008; Chahanovic 2019: 94; Melvin-Koushki 2021: 398.

1500, für den der Bezug zu Ägypten offensichtlich bereits eine wichtige Rolle spielte.

Literatur

Amitai-Preiss, Reuven (1995): *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281,* Cambridge: Cambridge University Press.

Aydın, Hilmi (2004): *Pavilion of the Sacred Relics. The Sacred Trusts. Topkapı Palace Museum. Istanbul.* İstanbul: Işık Yayınları.

Binbaş, İlker Evrim (2016): *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blatherwick, Helen (2016): *Prophets, Gods and Kings in Sīrat Sayf ibn Shī Yazan. An Intertextual Reading of an Egyptian Popular Epic*. Leiden: Brill.

Brummet, Palmira (1994): *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*. Albany: State University of New York Press.

Chahanovic, W. Sasson (2019): „Ottoman Eschatological Esotericism: Introducing Jafr in Ps. Ibn al-ʿArabī's *The Tree of Nuʿmān (al-Shajarah al-nuʿmāniyya)*". In: *Islamic Esotericism*. Hrsg. von Liana Saif. Sonderausgabe von *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism 7*.1: 61–108.

Dachraoui, Farhat (1993): „al-Muʿizz li-Dīn Allāh". In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Leiden/ Paris: Brill, VII, 485–489.

Doss, Madiha: *L'Arabe en Egypte. Etude évolutive d'une langue de relation*. Thèse de Doctorat d'État, I. Étude linguistique, II. Édition de M. al-Qīnalī, *Waqāʾiʿ Miṣr al-Qāhira min sanat 1100 ilā 1150,* Université de Paris III.

Fahd, Toufic (1965): „Djafr". In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Leiden/Paris: Brill, II, 375–378.

Findlay, Robert (1998): „Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman, and the Habsburg Embassy of 1533–1534". *Journal of Early Modern History* 2.1: 1–31.

Finkel, Caroline (2005): *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923*. London: John Murray.

Fleischer, Cornell (1992): „The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân". In: *Soliman le magnifique et son temps*. Hrsg. von Gilles Veinstein. Paris: Documentation Française, 159–177.

Fleischer, Cornell (2000): „Mahdi and Millennium: Messianic Dimensions in the Development of Ottoman Imperial Ideology". In: *The Great Ottoman-Turkish Civilization*. Bd. 3. *Philosophy, Science, and Institution*. Hrsg. von Kemal Çiçek. Istanbul: Isis, 42–54.

Fleischer, Cornell (2009): „Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries". In: *Falnama: The Book of Omens*. Hrsg. von Massumeh Farhad und Serpil Bağcı. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 232–243.

Fleischer, Cornell (2018): „A Mediterranean Apocalypse. Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61: 18–90.

Fleischer, Cornell (2019): „Learning and Sovereignty in the Fifteenth and Sixteenth Centuries“. In: *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3 – 1503/4)*. Hrsg. von Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar und Cornell Fleischer. Leiden: Brill, 155–160.

Gardiner, Noah (2014): „Esotericism in a Manuscript Culture: Aḥmad al-Būnī and His Readers through the Mamlūk Period“. Ph. D. diss. Univ. of Michigan, Ann Arbor.

Gardiner, Noah (2017): „The Occultist Encyclopedism of ʿAbd al-Raḥmān al-Bisṭāmī“. *Mamluk Studies Review* 20: 3–38.

Gardiner, Noah (2021a): „Jafr“. In: *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Online Edition. Leiden: Brill.

Gardiner, Noah (2021b): „Lettrism and History in ʿAbd al-Raḥmān al-Bisṭāmī's Naẓm al-sulūk fī musāmarat al-mulūk“. In: *Islamic Occult Sciences in Theory and Practice*. Hrsg. von Liana Saif et al. (Handbuch der Orientalistik. Section One. The Near and Middle East, 140). Leiden: Brill, 162–206.

Glassen, Erika (1979): „Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit“. In: *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann. Würzburg: Ergon-Verlag, 167–179.

Goldziher, Ignaz: (1960): „Aṣfar“. In: *Encyclopedia of Islam.* 2nd ed. Leiden/Paris: Brill, I, 687–688.

Gordon, Matthew (2011): „Ibn Ṭūlūn“. In: *Encyclopedia of Islam*, 3rd. ed. Online edition. Leiden: Brill.

Gril, Denis (2005): „Ésotérisme contre Hérésie: ʿAbd al-Raḥmân al-Biṣṭâmî, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XVe siècle“. In: *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe–XVIIIe siècle)*. Hrsg. von Gilles Veinstein. Paris: Peeters, 183–195.

Gril, Denis (2008): „The Enigma of the *Shajara al-nu'māniyya fī'l-dawla al-ʿUthmāniyya*, attributed to Ibn ʿArabī“. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 43, online unter https://ibnarabisociety.org/enigma-of-the-shajara-al-numaniyya-denis-gril/ (16.6.2021). [Erstmals erschienen 1999 auf Französisch unter dem Titel „L'énigme de la Šağara al-nuʿmāniyya fī l-dawla al-ʿuthmāniyya, attribuée à Ibn ʿArabī“. In: *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*. Hrsg. von Benjamin Lellouch und Stéphane Yerasimos (Varia Turcica XXXIII). Paris: L'Harmattan, 133–152].

Har-El, Shai (1995): *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485–91*. Leiden: Brill.

Hathaway, Jane (2003): *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*. Albany: State University of New York Press.

Hawting, Gerald (1993): „Muḥammad b. Abī Bakr“. *Encyclopedia of Islam.* 2nd ed. Leiden/Paris: Brill, VII, 393–394.

Herzog, Thomas (2006): *Geschichte und Imaginaire. Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sīrat Baibars im sozio-politischen Kontext.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Hinds, Martin / Badawi, El-Said (1986): *A Dictionary of Egyptian Arabic. Arabic-English*. Beirut: Librairie du Liban.

Le Strange, Guy (1890): *Palestine under the Moslems: a Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500. Translated from the Works of the Mediaeval Arab Geographers*. London: A. P. Watt.

Lentin, Jérôme (1997): *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne*. Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris III.

Marzolph, Ulrich / van Leuwen, Richard (2004): *The Arabian Nights Encyclopedia.* Santa Barbara: ABC Clio.
Marzūqī,ʿAlī Abū Ḥayyallāh (1941): *al-Ǧawāhir al-lammāʿa fī stiḥḍār mulūk al-ǧinn fī l-waqt was-sāʿa.* Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
Melvin-Koushki, Matthew (2012): „The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Ṣāʾin al-Dīn Turka Iṣfahānī". PhD dissertation, New Haven: Yale University.
Melvin-Koushki, Matthew (2016): „Astroloy, Lettrism, Geomancy: The Occult-Scientific Methods of Post-Mongol Islamicate Imperialism". *The Medieval History Journal* 19.1: 142–150.
Melvin-Koushki, Matthew (2021): „Toward a Neopythagorean Historiography: Kemālpaşazāde's (d. 1534) Lettrist Call for the Conquest of Cairo and the Development of Ottoman Occult-Scientific Imperialism". In: *Islamic Occult Sciences in Theory and Practice*. Hrsg. von Liana Saif et al. (Handbuch der Orientalistik. Section One. The Near and Middle East, 140). Leiden: Brill, 380–419.
Minorsky, V(ladimir) (1955): „The Aq Qoyunlu and Land Reforms". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17.3: 449–462.
Moin, Azfar (2012): *The Millenial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.
Nicolaisen, Johannes (1962): „Afrikanske Smede. African Smiths". *Kuml* 12.12: 33–78.
Öhrnberg, Kaj (1993): „al-Muḳawḳis". In: *Encyclopedia of Islam.* 2nd ed. Leiden/Paris: Brill, VII, 511–512.
Orthmann, Eva (2017): „Lettrism and Magic in an Early Mughal Text: Muḥammad Ghawth's k. al-Jawāhir al-khams". In: *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*. Hrsg. von Nader El-Bizri und Eva Orthmann. Beirut: Orient-Institut, 223–247.
Quiring-Zoche, Rosemarie (2020): „AQ QOYUNLŪ". In: *Encyclopaedia Iranica.* Online edition, New York.
Robinson, N. (2002): „Antichrist". In: *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden: Brill, I, 107–111.
Şahin, Kaya (2010): „Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour". *Journal of Early Modern History* 14: 317–354.
Subrahmanyam, Sanjay (2001): „Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique". *Annales* 1: 51–84.
Winkler, Hans Alexander (1930): *Siglen und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei.* Berlin/Leipzig: Walter De Gruyter.
Winter, Michael (1998): „Chapter 18: Ottoman Occupation". In: *The Cambridge History of Egypt, Bd. 1: 640–1517*. Hrsg. von Carl Petry. Cambridge: Cambridge University Press, 490–516.

Zu den Autorinnen und Autoren

Hüseyin Ağuiçenoğlu studierte Soziologie, Philosophie, Psychologie, Politikwissenschaft und Islamwissenschaft an den Universitäten Istanbul und Heidelberg. Er promovierte 1998 an der Universität Heidelberg und habilitierte sich 2010 an der Universität Bern. Er war von 1998–2018 akademisch in Heidelberg, Bamberg, Bern, Bonn, Bochum, Kehl und Weingarten tätig. Seit Oktober 2018 ist er Gastprofessor / wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg.

Katajun Amirpur ist Professorin für Islamwissenschaft an der Universität zu Köln mit Schwerpunkt auf die Geschichte und Kultur der iranischen Welt. Sie betreibt Forschungen zu Iran und iranisch geprägten Kulturen und Gesellschaften Asiens ebenso wie zu iranischen Diasporagemeinschaften in der ganzen Welt. Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Geschichte kultureller Beziehungen zwischen dem iranischen Raum einerseits und dem europäischen und asiatischen Raum andererseits. Zu ihren jüngsten Publikationen gehören als Herausgeberin: *Genderperspektiven auf Afghanistan* (Ergon: 2022), und mit Eckart Ehlers (Hrsg.), *Middle East and North Africa. Climate, Culture and Conflicts* (Brill: 2021), sowie als Autorin *Khomeini – Der Revolutionär des Islams* (Beck: 2021).

Bakhtiyar Babadjanov ist Senior Researcher in der Abteilung für Islamische Studien des Instituts für Orientalische Studien (Taschkent) an der Akademie der Wissenschaften von Usbekistan. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte des Islam und des Sufismus in Zentralasien sowie das Studium orientalischer Handschriften und der Architektur- und Denkmalepigraphie Zentralasiens. Zu seinen jüngsten Publikationen gehören: *Das Kokand Khanate: Macht, Politik, Religion* (Tokyo-Tashkent, 2010; auf Russisch), ausserdem *Epigraphic Monuments of Khorezm. Repertoire of Texts, Meanings, Cultural Contexts. Part 1: Epigrafika v arxitekturnom landshafte Khivy: Mecheti, pogrebal'nye kompleksy, medrese, dvortsy, vorota* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2020).

Claus Beisbart ist Extraordinarius für Wissenschaftsphilosophie an der Universität Bern. Er gehört dort nicht nur dem Institut für Philosophie an, sondern auch dem Oeschger Center for Climate Change Research und dem Center for Artificial Intelligence in Medicine. Er interessiert sich für die Erkenntnistheorie von Modellierung und Simulation, für die Digitalisierung, insbesondere in den

https://doi.org/10.1515/9783110767506-027

Wissenschaften, und die Philosophie der Physik. Derzeit arbeitet er vor allem zur Methode des Überlegungsgleichgewichts und zur Philosophie der Kosmologie. Von 2015–2020 war er Mitherausgeber des *Journal for General Philosophy of Science*. Kürzlich hat er mit Georg Brun den Band *Mit Philosophie die Welt verändern* (Schwabe: 2020) herausgegeben.

Édouard Conte ist emeritierter Professor für Sozialanthropologie an der Universität Bern und Directeur de recherche émérite am französischen Nationalen Zentrum für wissenschaftliche Forschung (CNRS), wo er Mitglied des Laboratoire d'anthropologie sociale ist. Seine im Tschad, in Ägypten, Jordanien und Palästina durchgeführten Forschungen befassen sich mit geschlechtsspezifischen Prozessen der Verwandtschaft und der Heirat, insbesondere im Zusammenhang mit den Veränderungen des Personenstandsrechts. In Europa (Deutschland und Polen) hat er sich mit der historischen Anthropologie des Nationalsozialismus beschäftigt. É. Conte ist derzeit Research Fellow am interfakultären Institut für Familienforschung und -beratung der Universität Freiburg (Schweiz).

Sarhan Dhouib ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Nach dem Studium der Philosophie an den Universitäten Sfax (Tunesien) und Paris 1 – Sorbonne wurde er an der Universität Bremen über Schellings Identitätsphilosophie promoviert. 2011 erhielt er den Nachwuchspreis für Philosophie des Goethe-Institutes. Seit 2013 ist er Mitglied der Arab-German Young Academy of Sciences and Humanities (AGYA). 2019 erhielt er das Feodor Lynen-Forschungsstipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Deutscher Idealismus, Politische Philosophie, Arabisch-islamische Philosophie der Moderne, interkulturelle Philosophie, Menschenrechtsdiskurse. Veröffentlichungen bei Velbrück (Auswahl): *Sprache und Diktatur. Formen des Sprechens, Modi des Schweigens* (Hrsg. 2019), *Toleranz in transkultureller Perspektive* (Hrsg. 2020), *Erinnerungen an Unrecht. Arabisch-deutsche Perspektiven* (Hrsg. 2021). Er ist Autor von über 30 Beiträgen in *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: *19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von Anke von Kügelgen (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Schwabe, 2021).

Elika Djalili studierte Kunstgeschichte und Islamwissenschaft an der Universität Zürich und ist Dozentin für Persisch am Institut für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften an der Universität Bern. Ihre Dissertation unter dem Titel "Rezeption europäischer Kunst in der qajarischen Malerei des 19. Jahrhundert" ist im Druck. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die Beziehung zwischen Text und Bild sowie die Adaptation und Rezeption europäischer Kunst in iranischer Kunst und Architektur.

Michael Frey hat in Bern, Damaskus und Beirut Islamwissenschaft und Geschichte studiert und wurde 2018 am Institut für Islamwissenschaft der Universität Bern promoviert. Sein Buch *Liberalismus mit Gemeinsinn: Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext* (erschienen 2019 bei Velbrück) wurde mit dem Philosophischen Buchpreis 2020 des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover (FIPH) ausgezeichnet.

Urs Gösken ist Dozent für Arabisch am Sprachenzentrum der Universität Zürich und der ETH Zürich, zuvor war er Assistent für arabische Sprache am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie an der Universität Bern. Er wurde 2015 an der Universität Zürich in Islamwissenschaft mit einer Dissertation über die Kritik iranischer Religionsgelehrter des 20. Jahrhunderts an moderner westlicher Philosophie promoviert mit der Arbeit *Kritik der westlichen Philosophie in Iran. Zum geistesgeschichtlichen Selbstverständnis von Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī und Murtażā Muṭahharī* (De Gruyter 2014). Seine bisherige und laufende Forschung beschäftigt sich mit Rezeption von Philosophie in der islamischen Welt sowie mit Fragen von Geschichte und Toleranz im Rahmen des islamischen Reformdenkens sowie der arabischen und persischen neoklassischen Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Von ihm ist kürzlich erschienen „Constitutionalism in Poetry – Poetry in Constitutionalism: Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm’s (1872[?]–1932) Imagining of Contemporary Constitutional Movements“. In: *Welt des Islams* XX (2020), 1–35.

Stephan Guth ist Professor für Arabisch und moderne Literaturen des Nahen Ostens an der Universität Oslo. Er forscht und publiziert derzeit vor allem zu moderner arabischer und türkischer Belletristik, zu arabischer Begriffsgeschichte (insbesondere in der Nahḍa) und zur Etymologie des Arabischen (Langzeitprojekt *EtymArab* als Grundstein für ein etymologisches Wörterbuch der arabischen Sprache online). Stephan Guth promovierte in Islamwissenschaft, Neuerer Deutscher Literatur und Philosophie an der Universität Bonn und war anschließend wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul und Beirut. Vor seinem Umzug nach Norwegen lehrte er an den Universitäten Berlin, München und Bern, wo er sich habilitierte und auch mehrere Jahre lang eng mit Anke von Kügelgen im Kollegium des dortigen Instituts zusammenarbeitete.

Enur Imeri studierte an der Universität Bern Islamwissenschaft und Philosophie und ist derzeit Doktorand am dortigen Institut für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften. Seine Forschung befasst sich mit der modernen intellektuellen Geschichte der nahöstlichen Gesellschaften. Das

Hauptaugenmerk seiner derzeitigen Forschung liegt auf dem spätosmanischen Reich und der Republik Türkei. Nebst einigen bereits publizierten Aufsätzen und Rezensionen zu diesem Schwerpunkt befasst sich sein vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördertes Dissertationsprojekt *Der Materialismusstreit auf Osmanisch* mit dem Philosophiebegriff in osmanischen Publikationen nach der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie der Rezeption damaliger europäischer philosophischer Strömungen unter osmanischen Intellektuellen.

Michael Kemper ist Professor und Lehrstuhlinhaber für Osteuropastudien an der Universität Amsterdam, wo er hauptsächlich sowjetische und postsowjetische Geschichte lehrt. Als studierter Arabist/Orientalist konzentriert sich Kemper in seinen Veröffentlichungen auf islamische Manuskripte aus dem Wolga-Ural-Gebiet und dem Nordkaukasus. Sein Interesse gilt dem islamischen Recht, der Theologie und dem Sufismus im Zarenreich, der Geschichte der russischen/sowjetischen Orientalistik sowie den Sprachen des Islam und der „islamischen politischen Technologie" in Putins Russland. Eine kürzlich erschienene Veröffentlichung (gemeinsam mit Gulnaz Sibgatullina) ist „Liberal Islamic Theology in Conservative Russia: Taufik Ibragim's ‚Quranic Humanism'", *Die Welt des Islams* 61.3 (2021), 279-307.

Karénina Kollmar-Paulenz promovierte in Tibetologie und habilitierte sich in Zentralasienwissenschaft an der Universität Bonn, Deutschland. Seit 1999 ist sie Professorin für Religionswissenschaft und Zentralasiatische Kulturwissenschaft an der Universität Bern (Schweiz). Ihre Forschungsinteressen umfassen die Kultur- und Religionsgeschichte Innerasiens, Tibets und der Mongolei, Globale Religionsgeschichte, die Geschichte aussereuropäischer Wissensordnungen und mongolische Manuskriptkulturen. Zu ihren Veröffentlichungen gehören *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen.* Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) und zuletzt, zusammen mit Lhagvademchig Jadamba und Anja Kirsch, die Herausgabe des *Special Issue: Mobility and Immobility in Mongolian Societies* der *Acta Mongolica* (Vol. 19, 2020).

Almuth Lahmann hat in Fribourg, Bern und Jerusalem Religionswissenschaft, Philosophie, Islamwissenschaft studiert. Ein PhD-Sandwich Scholarship führte sie an das Institute for Jewish Thought and Philosophy der Bar-Ilan Universität. Im Jahr 2020 promovierte sie zu einem moralphilosophischen Thema in Islamwissenschaft an der Universität Bern. Ihr Artikel „Der sich Erhebende (*an-nāhiḍ*) in der Ethik Saʿadyah Gaons. Physis und Metaphysik" erschien 2021. Zurzeit

schreibt sie einen Beitrag für die *Encyclopedia of Scepticism and Jewish Tradition* und überarbeitet ihre Dissertation für die Publikation. Ihre Forschungsinteressen liegen in der arabischsprachigen klassischen Philosophie, mit wachsendem Interesse für moderne und zeitgenössische Ansätze. Sie lehrt am Institut für Philosophie an der Universität Wien.

Kata Moser ist Juniorprofessorin für Säkularismus in der islamischen Moderne an der Universität Göttingen. Zuvor war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Orientalistik/Islamwissenschaft der Universität Bochum, Junior Fellow am Walter Benjamin Kolleg der Universität Bern sowie Forschungsassistentin am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern. Sie studierte Islamwissenschaft, Theaterwissenschaft und Philosophie in Berlin, Bern, Leipzig und Zürich. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die zeitgenössische arabische Philosophie mit besonderem Fokus auf die Heideggerrezeption und Religionsphilosophie sowie das Theater in der arabischen Welt. Sie ist Autorin von *Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika* (Klaus Schwarz 2018) und gemeinsam mit Urs Gösken und Josh Hayes Mitherausgeberin von *Heidegger in the Islamicate World* (Rowman & Littlefield International 2019).

Ashirbek Muminov ist Professor in der Abteilung für Forschung und Publikationen am Forschungszentrum für islamische Geschichte, Kunst und Kultur (IRCICA) in Istanbul, Turkei. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Geschichte der islamischen Zivilisation in Zentralasien. Seine jüngsten Veröffentlichungen sind *Saduaqas Ghïlmani. Biographies of the Islamic Scholars of Our Times* (Istanbul: IRCICA, 2018; in 2 Bänden, mit Allen Frank), *Scientific Heritage of the Hanafi Scholars of Central Asia and Kazakhstan* (Almaty, 2018). Seine aktuelle Forschung befasst sich mit der islamischen Kulturgeschichte Zentralasiens.

Elisabeth Nössing hat ihre Promotion in Islamwissenschaft an der Universität Bern im Jahr 2022 abgeschlossen. Ihr Dissertationsprojekt untersucht die mittelfristige Entwicklung von Flüchtlingsunterkünften in Berlin im Kontext der Krise bezahlbaren Wohnraumes am Beispiel der Wohnbiografien syrischer Geflüchteter. Ihr Forschungsinteresse umfasst daneben die Sozial- und Rechtsanthropologie Nordafrikas und des Nahen Ostens, sie hat zu Reform des marokkanischen Scheidungsrechts publiziert (*Asiatische Studien – Études Asiatiques* 74,1 2020).

Jürgen Paul ist emeritierter Professor für Islamwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und leitendes Mitglied des Centre for the Study of Manuscript Cultures, Universität Hamburg. Seine Forschungsschwerpunk-

te sind die politische und soziale Geschichte des Iran und Zentralasiens (11.–15. Jahrhundert). Zentrale Publikationen auf diesem Gebiet sind: *Zentralasien* (Neue Fischer Weltgeschichte, Frankfurt am Main 2012), *Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts: Herrschaftspraxis und Konzepte* (Wiesbaden 2016) und „Nomads and Bukhara. A Study in Nomad Migrations, Pasture, and Climate Change (11th century CE)“, *Der Islam* 93.2 (2016), 495–531.

Stefan Reichmuth ist emeritierter Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Er führte ausgedehnte Feldforschungen im Sudan und in Nigeria durch und war Hauptverantwortlicher in mehreren internationalen Forschungsprojekten. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der arabischen Sprache und Literatur in Afrika, der islamischen Bildung, des Lernens und der Wissenschaften sowie der transregionalen Bildungsnetzwerke in der islamischen Welt der frühen Neuzeit und der Moderne. Er war Chefredakteur von *Die Welt des Islams* (2002–2016) und Islamredakteur der Enzyklopädie der Neuzeit (2005–2012). Zu seinen Publikationen gehören *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–91). Life, Networks, and Writings* (2009); „Der Erste Weltkrieg und die muslimischen Republiken der Nachkriegszeit“ (2014); „Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period“ (2017), und *The Presence of the Prophet in Early Modern and Modern Islam*, 2 Bände (Hrsg. mit anderen, 2021).

Ulrich Rudolph, geb. 1957, wurde nach der Promotion in Tübingen (1986) und der Habilitation in Göttingen (1993) Professor für Islamwissenschaft an der Universität Zürich (1999). Er war Fellow/Gastprofessor in Paris, Aix-en-Provence, Jerusalem, Berkeley, Tripolis und Berlin. Zu seinen Monographien zählen *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (1997), *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (mit D. Perler, 2000) sowie *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (2004, [4]2018). Er ist Herausgeber der Reihe *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt* (Ueberweg), von der bislang die Bände 1: *8.-10. Jahrhundert* (2012), 2/1: *11.–12. Jahrhundert. Zentrale und östliche Gebiete* (2021) und 4/1–2: *19.–20. Jahrhundert* (2021) erschienen sind.

Reinhard Schulze ist emeritierter Professor für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie an der Universität Bern/Schweiz. Nach der Veröffentlichung seiner Dissertation zur Geschichte der ägyptischen Bauerngemeinschaften in der Neuzeit (1981) beschäftigte er sich mit der Geschichte und Gegenwart des islamischen Transnationalismus und veröffentlichte u. a. seine Habilitationsschrift über die Islamische Weltliga in Mekka (1990). Neben der modernen

Geschichte der islamischen Welt (2002, 2016) gilt sein Hauptinteresse der Geschichte der epistemischen Ordnungen in der islamischen Tradition, zu der er u. a. ein Buch über den Koran und die Genealogie des Islam (2015) verfasst hat.

Roman Seidel forscht im Rahmen des SFB „Metaphern der Religion. Religiöse Sinnbildung in sprachlichen Prozessen" an der Ruhr-Universität Bochum, zu Metaphernentwicklung in Koran und Tafsir. Zudem leitet er das Forschungsprojekt TransIranIdee (gefördert durch das BMBF), das die Dezentrierung der Geschichte der Aufklärung anhand eines iranischen Denkers des späten 19. Jahrhunderts untersucht. Darüber hinaus ist er Mitinitiator des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten wissenschaftlichen Netzwerks „Philosophie in der islamischen Welt der Moderne". Seine Arbeitsschwerpunkte sind Philosophie in der islamischen Welt und ihre Rezeption in der Gegenwart, Ideengeschichte Irans, Philosophiegeschichte in transregionaler Perspektive.

Serena Tolino ist Ausserordentliche Professorin für Islamwissenschaft und Co-Direktorin des Institutes für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften an der Universität Bern. Zuvor war sie Juniorprofessorin an der Universität Hamburg, Post-Doc an der Universität Zürich und Visiting Fellow am Program in Islamic Law der Harvard Law School. Sie hat in Neapel, Halle und Kairo studiert. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören islamisches Recht und moderne Geschichte des Nahen Ostens, Geschlechtsgeschichte, Sexualitätsgeschichte und LGBTQI+ Rechte im Nahen Osten. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen gehören *The Human Body in Islamic Law. Essays in Memory of Agostino Cilardo* (Hrsg. mit Carlo de Angelo), ein Sonderheft von *Studi Maġrebini/North African Studies*, *Sex and Desire in Muslim Cultures. Beyond Norms and Transgression from the Abbasids to the Present Day* (Hrsg. mit Aymon Kreil und Lucia Sorbera, I. B. Tauris 2021) und *Gender Equality and Women's Rights in the Constitutions of the Middle Eastern and North African Countries*, ein Sonderheft für Oriente Moderno (2018).

Saskia Walentowitz ist promovierte Sozialanthropologin und freie Wissenschaftlerin in Paris, Frankreich. Sie war von 2004 bis 2015 Oberassistentin an der Universität Bern und hat an mehreren Universitäten und Institutionen in Frankreich und der Schweiz (1996–2018) zu den Themen Reproduktionsanthropologie, Wissenschaft, Natur und Verwandtschaft geforscht und gelehrt. Derzeit entwickelt sie persönliche und kollektive Projekte, die sich dem gesellschaftlichen und ökologischen Wandel widmen. Sie gründete einen Lernort für kulinarische Ökologie (www.forestogardens.net) und koordiniert eine experimentelle Mittelschule in Paris (www.lautrecollege.fr). In ihren akademischen und päd-

agogischen Initiativen erforscht sie die Art und Weise, wie menschliche Kollektive mit Lebensprozessen wie Fortpflanzung, Stillen, Lernen, Ernährung und Pflanzenwachstum interagieren.

Thomas Würtz ist stellvertretender Direktor am Orient Institut Beirut und wurde von Oktober 2022 bis Juli 2023 zum kommissarischen Direktor ernannt. Zuvor war er an den Universitäten Bern und Aarhus sowie an der Freien Universität Berlin tätig. Seine Themengebiete in der Lehre waren dabei Theologiegeschichte, Koranexegese, die Kreuzzugszeit sowie Landesgeschichte Pakistans. An der Katholischen Akademie in Berlin hat er das Referat Islam und Nahost sowie Projekte im interreligiösen Dialog betreut. Seine Doktorarbeit hat er an der Universität Zürich eingereicht und publiziert als *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert – Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Din at-Taftazani* (de Gruyter, 2016).

Personenregister

https://doi.org/10.1515/9783110767506-028

Sachregister

https://doi.org/10.1515/9783110767506-029